

مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة

العدد الأول - السنة الأولى - ربيع الأول ١٤٣١هـ - الموافق فبراير ٢٠١٠م

مجلة علمية محكمة (نصف سنوية) تصدر عن مركز التأصيل للدراسات والبحوث

موضوعات العدد

مجلة
التأصيل
للدراسات الفكرية المعاصرة

العدد الأول - السنة الأولى - ربيع الأول ١٤٣١هـ - الموافق فبراير ٢٠١٠م

مجلة علمية محكمة تعنى بنشر الدراسات والأبحاث
العقدية والفكرية المعاصرة

(تصريح وزارة الثقافة والإعلام رقم (٣٢٤٨) وتاريخ ٤/٤/١٤٣٠هـ)

الاشتراكات والمراسلات

- **سعر المجلة:** (٢٠) ريالاً سعودياً ، أو ما يعادلها .

- **قيمة الاشتراك السنوي:** للأفراد (٥٠) ريالاً سعودياً أو ما يعادلها ، وللمراكز والمؤسسات والشركات (١٠٠) ريال سعودي أو ما يعادلها .

- **الإهداء والتبادل:** يخصص عدد من النسخ للإهداء والتبادل مع الجهات العلمية والهيئات البحثية، والأشخاص ذوي الاهتمامات المشتركة ، والمستشارين والزوار والطلبات الخاصة.

- **المراسلات:** تكون باسم رئيس التحرير على العنوان التالي:

١) البريد الإلكتروني الخاص بالمجلة : Journal@taseel.com

٢) صندوق البريد : ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية .

٣) هاتف/ ٩٦٦٢٦٢٨٨٦٨٥+ ناسوخ/ ٩٦٦٢٢٧١٨٢٣٠+

٤) رسائل sms على جوال رقم / ٩٦٦٥٥٧٧٤٢٧٤٤+

المواد العلمية المنشورة في المجلة تعبر عن آراء أصحابها

رقم الإيداع : ١٤٣١/٦٠٤

ردمد : ١٦٥٨-٥٢٠٨

الهيئة الاستشارية

مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة

مجلة علمية محكمة تعنى بنشر الدراسات والأبحاث التي تعالج القضايا العقدية والفكرية المعاصرة، وفق ضوابط النشر العلمي المعتمدة ، تصدر المجلة كل ستة أشهر «مؤقتاً».

أهداف المجلة

١. نشر الدراسات والأبحاث التي تعالج القضايا العقدية والفكرية المعاصرة وفق منهج أهل السنة والجماعة.

٢. إيجاد وعاء علمي ، يكون مرجعاً لكافة الباحثين باختلاف مرجعياتهم الفكرية في معرفة الرؤية السلفية حول القضايا الفكرية المعاصرة.

٣. دعم وتنشيط البحث العلمي، وتوجيه الأبحاث نحو القضايا المستجدة في الواقع المعاصر، لدراستها دراسة علمية وفق المعايير الموضوعية.

٤. فتح باب الحوار والنقاش العلمي في المسائل الاجتهادية، لتتم معالجتها في جو من الهدوء والبعد عن التصنيف والأحكام الشخصية، والتعود من خلالها على أدب الاختلاف والحوار.

المواد التي يقبل نشرها في المجلة

١) البحوث والدراسات العلمية الأصيلة المتصلة بالقضايا العقدية والفكرية المعاصرة، التي لم يسبق نشرها، ولم تقدم للنشر إلى جهة أخرى.

٢) الأولوية للأبحاث المتعلقة بالموضوعات التالية:

- تأصيل منهج الاستدلال وضوابطه.
- تأصيل المحكمات الشرعية وموارد الإجماع.
- بناء القضايا العقدية والفكرية بناءً علمياً يقينياً.
- النقد الموضوعي للاتجاهات التغريبية في الفكر العربي المعاصر.
- مناقشة الخطاب العصراني، وتفكيك أفكاره على أصول المنهج العلمي.
- قضايا المصطلحات والمفاهيم المعاصرة.
- المناهج العلمية والنقدية في الفكر المعاصر.

٣) قراءات ومراجعات الكتب، وإعداد التقارير، والمتابعات العلمية، حول المؤتمرات، والندوات، والنشاطات الأكاديمية، المتصلة بحقول اختصاصها، كما ترحب المجلة بالمناقشات الموضوعية لما ينشر فيها، أو في غيرها.

٤) ترجمات الدراسات العلمية والبحوث الجادة المكتوبة بلغات أجنبية والتي تحقق أهداف المجلة.

٥) ملخصات الرسائل العلمية الجامعية ، التي تحقق أهداف المجلة.

ضوابط النشر

١) إذا كان العمل مما ذكر في (١ ، ٢) من المواد التي يمكن نشرها ، فيحسن ألا يزيد عن خمسين صحيفة، وإذا كان مما ذكر في (٣، ٤، ٥) فيحسن ألا يتجاوز خمسة عشر صفحة.

٢) يشترط فيما يقدم للنشر في المجلة ألا يكون جزءاً من بحث سبق نشره ، وألا يكون جزءاً من رسالة أكاديمية نال بها كاتبها درجة علمية.

٣) ترتيب الموضوعات في المجلة يخضع لاعتبارات فنية بحتة .

٤) الآراء العلمية المنشورة في المجلة تعبر عن آراء كاتبيها، واجتهاداتهم الشخصية ، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة .

٥) المقصود بالنشر إفادة قبول البحث للنشر ، والنشر الطباعي على الورق.

واجبات الباحثين وحقوقهم

١) يقدم الباحث عمله منسوخاً ، على أنظمة الحاسب الآلي المتوافقة مع :
(word97 -2007) على قرص مضغوط، مع أربع نسخ ورقية منه، ويحسن أن يكون وفق النظام التالي:
مسافة الطباعة (١٢×١٩سم) وحجم خط المتن (١٦) وحجم خط الهوامش والمراجع (١٤) والعناوين (٢٤، ١٨) والمسافة بين السطور مسافتان ، مع التزام الإشارة إلى مصادر البحث في هامش كل صفحة على حدة ، وبرقم تسلسلي واحد.

٢) توضع المصادر والمراجع في نهاية البحث ، حسب الترتيب الهجائي .

٣) كما يشمل القرص على الآتي:
- أصل البحث ، مع حواشيه ومصادره ، والصور والرسومات إن وجدت .
- ملخص البحث باللغة العربية واللغة الإنجليزية ، لا يتجاوز صفحتين.
- نبذة مختصرة للسيرة العلمية للباحث في ملف مستقلة .

٤) يمنح مقدم العمل - سواء كان واحداً أو أكثر - عشر نسخ مستلة من عمله، مع نسخة من العدد الذي نشر فيه البحث.

٥) لا يصرف للباحث مكافأة مالية مقابل بحثه المنشور في المجلة ، إلا في حال استكتابه ، ولا يتحمل الباحث شيئاً من نفقات التحكيم، والطباعة.

٦) لا يجوز للباحث إذا قدم عمله وكونت لجنة لتقويمه أن يعدل عن نشره في المجلة، إلا بدفع ما لا يقل عن (١٠٠٠) ألف ريال من مصاريف التحكيم ، ولهيئة التحرير أن تقرر ما تراه مناسباً .

٧) للباحث بعد نشر عمله في المجلة أن ينشره مرة أخرى بعد مضي ستة أشهر من نشره في المجلة ، على أن يشير إلى نشره في المجلة .

٨) يتحمل الباحث مسئولية تصحيح بحثه ، وسلامته من الأخطاء الطباعية، والإملائية، والنحوية، واللغوية، مع الاهتمام بعلامات الترقيم .

٩) يطلع الباحث على تقريرات المحكمين ، ليصلح بحثه وفقها ، ويبين رأيه فيما لا يأخذ به من أقوالهم، وتحسم المجلة الخلاف بين الطرفين.

١٠) لا تلتزم المجلة رد الأعمال التي لم تقبل للنشر.

١١) للمجلة حق إعادة نشر البحوث وسائر المواد المنشورة فيها منفصلةً ، أو ضمن مجموعة من الدراسات، بلغتها الأصلية، أو مترجمة.

إجراءات التحكيم

١) تكون لجنة فحص البحث بالتشاور مع بعض أعضاء الهيئة الاستشارية للمجلة.

٢) يستحسن في لجنة التحكيم أن يكون لها إسهام واضح في مجال البحث المحكم.

٣) تتكون لجنة التحكيم من اثنين على الأقل.

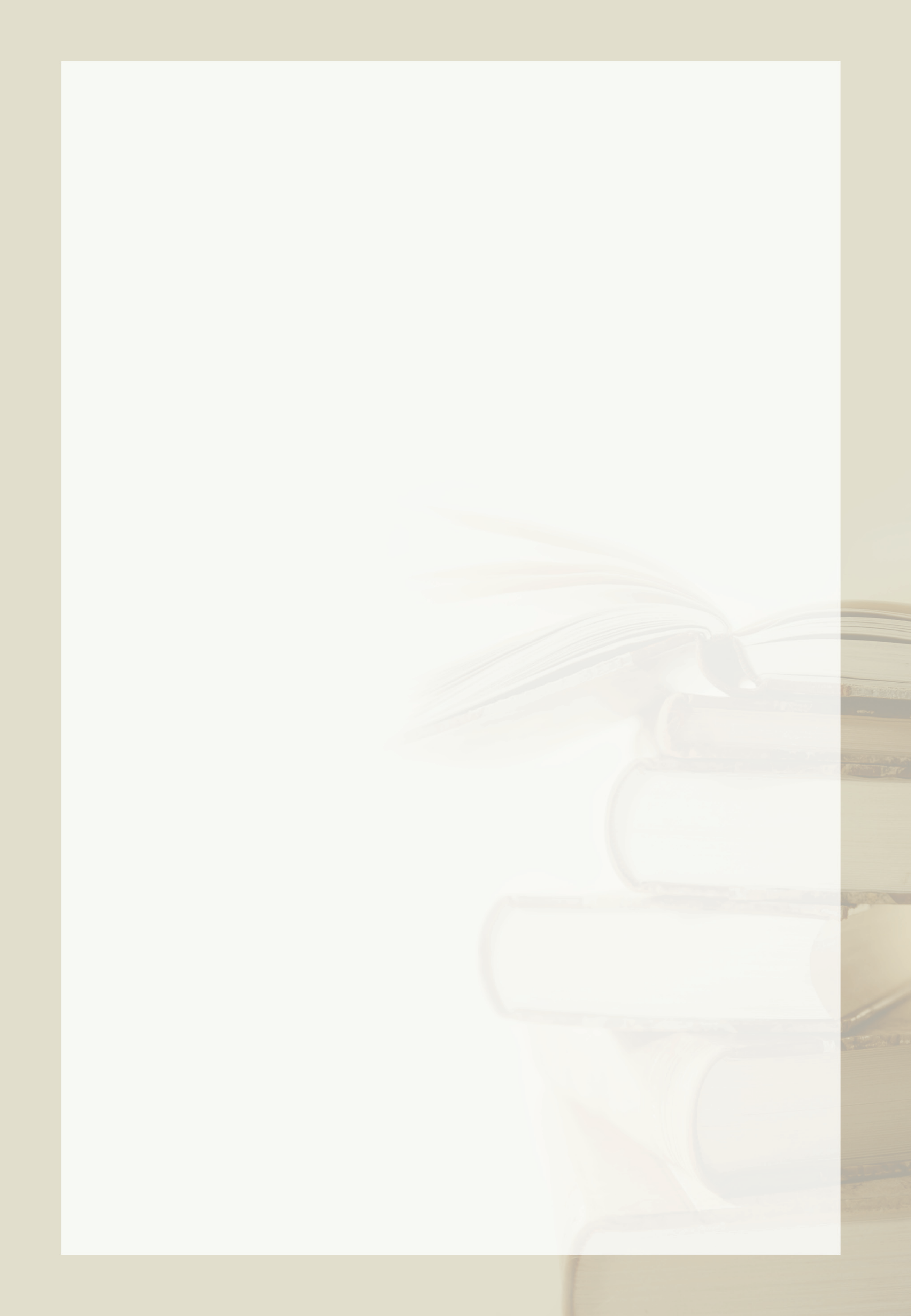
٤) في حال اختلاف المحكمين يحال العمل إلى مرجح ، إلا إذا كان القدح مفسراً بما يمس الأمانة العلمية ، وأهداف المجلة .

٥) يكون حكم المرجح نهائياً.

٦) في حال قبول البحث يحال إلى الباحث ما يحتاج إليه من تقارير الفاحصين ، لعمل الاستدراكات اللازمة، مع بيان وجهة نظره فيما لم يأخذ به منها ؛ لاتخاذ ما يلزم نحوها.

٧) في حال عدم قبول العمل للنشر فإن المجلة لا تلتزم إرسال تقارير الفاحصين إلى الباحث.

٨) يبلغ صاحب العمل الذي لم يقبل للنشر بالقرار ، ولا يلزم المجلة بيان الأسباب.




بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحرير

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وآله وصحبه، وبعد:

فيسرنا في مركز التأصيل للدراسات والبحوث أن نزف إلى العلماء والباحثين والقراء الكرام هذه المدونة العلمية، والدورية المنهجية « مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة»، لتكون واحة غناء، وروضة فيحاء في التأصيل المعرفي للقضايا العقدية والفكرية المعاصرة تأصيلاً علمياً يعتمد على الحجة والبرهان والدليل المقنع، ونقد الاتجاهات والتيارات الفكرية المنابذة لمنهج أهل السنة والجماعة شرعياً، وواقعياً، فإن الحق يحمل في بنيته وتركيبته مقومات القوة والبقاء، والباطل يحمل في نفسه عوامل التناقض والتيه والحيرة والاضطراب والفناء كما قال تعالى: « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا» (النساء: ٨٢).

والقوة الموجودة في الحق تحتاج إلى علم صحيح، ومنهج متين لإظهارها، فإن الحق قد يعتريه سوء التعبير، أو ضعف الحجة والبيان، كما أن كشف الباطل يحتاج إلى دراية وبصيرة بمكامن الضعف والإخفاق وإبرازها للناس، وهذا هو دور العلماء والباحثين القادرين على البيان.

وتعنى «مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة» بالعمل على بناء خطاب إسلامي علمي منهجي يبني قضايا العقائد على الاستدلال البرهاني المعتمد على الإقناع ، ويفكك الأفكار، والمناهج المخالفة للحق بدقة بالغة، ومعرفة منهجية عميقة، لاسيما أننا في زمن زالت فيه الحواجز والسدود، وأصبح الانفتاح و الإطلاع على الأفكار والمذاهب والتيارات والاتجاهات متاحاً للجميع، وفي عالم يشهد صراعات فكرية تعضده عولمة عابرة للقارات، ومخترقة للحدود، والأسوار، تدخل في البيوت من غير أبوابها دون استئذان، فتؤثر بمنتجاتها في العقول والقلوب، والعقائد والأعمال، وهذا ما يتطلب عزائم قوية، وهمم فتية تبين المنهج الشرعي بالبرهان القاطع، وترد الباطل بالحجة الدامغة، ومكان ذلك وسائط متعددة تقف على قائمتها الدوريات العلمية التي تعمل على البحث المنهجي بروية واقتدار لتصل إلى نتائجها بعيداً عن ردود الأفعال، والإفراط والتفريط، وهذا ما نرجو أن تؤديه هذه المجلة.

والقضية العقدية والفكرية هي من أخطر القضايا الشرعية والمجتمعية في الواقع المعاصر لأنها المحرك، والمنتج، والباعث على العمل،والمقوم له، ومن هذه الزاوية – أيضا - تأخذ هذه المجلة الأهمية والمحورية في موضوعها، وتبدو قضيتها الرئيسية في صدارة ما يعني الباحثين والمؤثرين في المجتمع، وأهل الحل والعقد، وصناع القرار على اختلاف مكانتهم ومشاركتهم في التأثير الاجتماعي.

ونحن هنا لسنا معنيين بالمناقشات الجدلية العقيمة التي لا تصنع علماً، ولا تبني مجتمعاً، ولكننا معنيون ببناء المعرفة الشرعية، والدفاع عن الحق؛ من خلال بحوث عميقة يقدمها باحثون أكفاء يعالجون بها الواقع، ويبنون بها المجتمع، ويدفعون الشبه، ويرفعون الإشكاليات التي يطرحها الفكر

المعاصر على العقائد الإسلامية، فالمجلة تتفاعل مع الواقع وتعمل على صناعة الفكر العلمي من خلال التأصيل والنقد.

ونتمنى من الإخوة الباحثين المشاركة الفاعلة بأبحاثهم وإنتاجهم العلمي فيما يتعلق بالقضية العقدية والفكرية، وهي تدخل في حقول أكاديمية عديدة ومن أبرزها علم العقيدة والفقه وأصوله والتفسير والسنة واللغة العربية، والجانب الفكري في علم النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد والتربية وغيرها من العلوم ذات الارتباط العقدي والفكري، والجانب المهم هو وضوح المعالجة العلمية والشرعية والمنهجية، أما الجانب المهني التطبيقي المجرد فليس مقصوداً بالدرس والبحث في هذه المجلة.

وننبه إخواننا الباحثين إلى أهمية بروز الجدة والإبداع في الموضوع، واعتماد المنهج العلمي وأدواته المنتجة للأفكار، و الآليات النقدية المبنية على منهج علمي رصين، فليس المراد من المجلة التكثر بالأبحاث الطويلة، والحواشي الكثيرة، فليس كل بحث يستحق الصفة العلمية والمنهجية إلا إذا كان مركز المعالجة، ويتضمن فكرة جديدة، ويضيف جديداً إلى الساحة التي تتحرك حركة موارة رهيبة، فإن من الخلل الإصلاحي الانصراف عن القضايا التي تؤثر في الواقع فكراً أو ممارسةً إلى جمع آراء من هنا وهناك وتنظيمها وتسمية ذلك بحثاً علمياً.

ومن أجل أن تؤدي المجلة دورها في الإصلاح والتأصيل الفكري والمجتمعي فقد عزمنا أن نضع تقريراً سنوياً خاصاً يتعلق بأبحاث هذه المجلة يظهر الجوانب التي عالجتها لتبقى أفكار هذه البحوث حاضرة مستمرة، كما أننا سوف نقوم بطباعة مجموعة من الكتب في المستقبل تجمع ثلة من البحوث المنشورة هنا ويجمعها إطار علمي واحد.

إننا في هذه المجلة أصحاب رسالة ورؤية في الإصلاح العقدي والفكري، ونعتقد أن البحث العلمي من الطرائق الناضجة في سبيل الإصلاح، ونود من إخواننا الباحثين والقراء أن يشاركونا الهم والعزم من خلال بحوثهم، ومشاركاتهم، ونصائحهم التي ستكون محل الترحيب والتقبل والشكر.

ومن هنا فإننا نطرح بعض القضايا التي نرى أن لها الأولوية في البحث، وسوف يكون لها الأولوية والتقديم في النشر، ومنها:

- تأصيل مصادر المعرفة، ومنهج الاستدلال وضوابطه.
- تأصيل المحكمات الشرعية وموارد الإجماع، والتمييز العلمي بين الثوابت القطعية ومواطن الاجتهاد المقبول.
- منهج التأصيل العقدي للقضايا العقدية والفكرية في الأمور الكلية الكبرى، وأصول الاعتقاد.
- النقد الموضوعي للاتجاهات التغريبية والحداثية في الفكر العربي المعاصر.
- مناقشة الخطاب العصراني، وتفكيك أفكاره على أصول المنهج العلمي.

- قضايا المصطلحات العقدية والفكرية، والمفاهيم المعاصرة، ومناهجها وآلياتها، وضوابطها.
- المناهج والأدوات النقدية، واستعمالاتها في قراءة النص الشرعي في الفكر العربي المعاصر.
- الفقه العقدي للنوازل والمستجدات الفكرية، وشروطه، ومناهجه.
- استخراج مناهج العلماء السابقين كالإمام الشافعي والدارمي وابن تيمية والشاطبي وغيرهم وآلياتهم المعرفية الإبداعية في البحث التي تميزوا بها في معالجة القضايا الفكرية المشكلة كقضية العقل والنقل والمقاصد والمحكمات والاجتهاد، والتجديد الديني، وضبط فهم النص الشرعي وغيرها.

وهذه الأطر العامة مكتنزة بالموضوعات والعناوين التفصيلية التي يمكن أن تكون مجالاً للبحث العلمي، وهي قضايا جديدة بحاجة إلى تحرير وتدقيق وفق أصول المنهج العلمي، وهي مما تهم المسلم المعاصر الذي يعنى بالقضايا الفكرية المعاصرة.

وقيد « المعاصرة » الوارد في المجلة نعني به كل ماله ارتباط بالواقع الفكري ولو كان قديماً في الزمن، ولهذا فالمجلة معنية بقضايا التراث العقدي والفكري للأمة سواء في مجال التأصيل أو النقد، فلا يزال امتداد الفرق القديمة وقضاياها، وأفكارها، ومناقشاتها، مستمرة وحاضرة في الفكر الإسلامي المعاصر.

وفي هذا العدد نقدم للإخوة القراء مجموعة نافعة من البحوث العلمية الجادة، والتي استفرغ الباحثون فيها جهدهم العلمي والمنهجي، وكانت في حقول متنوعة، وتعالج قضايا مختلفة، كما نقدم مقالاَ علمياً وهو «مدخل إلى منهج التأصيل العقدي» ، وقراءتين لكتابين جديدين ، ورسالتين علميتين قام مركز التأصيل للدراسات والبحوث بطباعتهما، وتقريراً عن المؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري.

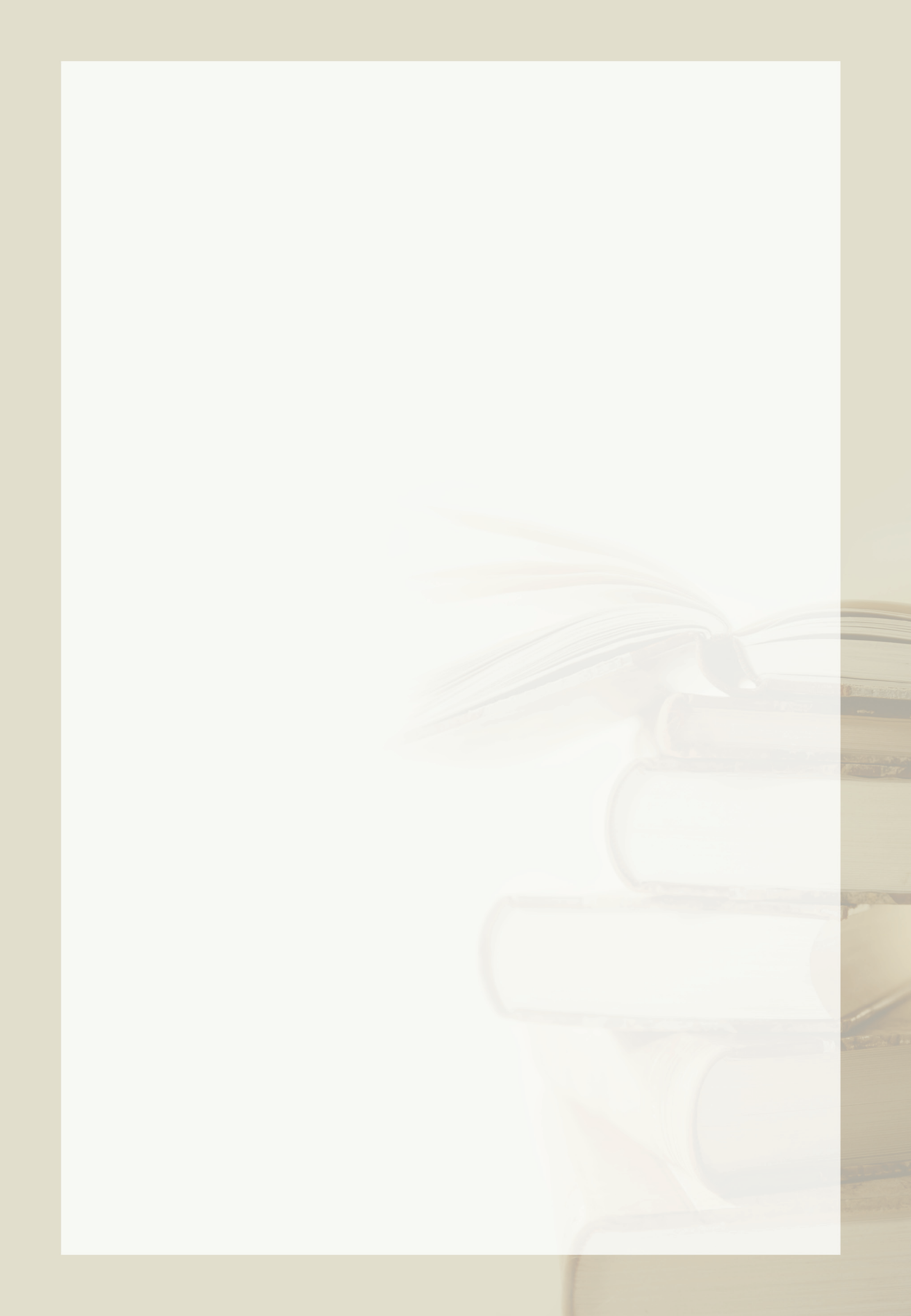
وفي الختام فإني أشكر الإخوة الباحثين الذين أرسلوا لنا بحوثهم وإنتاجهم العلمي لتحكيمه في هذا العدد، كما أشكر الإخوة المشاركين معنا في هيئة التحرير على ما قاموا به من خدمة للعلم ورواده.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

رئيس التحرير

د. عبدالرحيم بن صمايل السلمي

المحتويـــات



قسيمة اشتراك

سعادة رئيس تحرير مجلة التأصيل للدراسات والفكرية المعاصرة حفظه الله

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،،، وبعد :

أتقدم إلى سعادتكم بطلب الاشتراك في مجلتكم ، وذلك مقابل :

☐ شيك بقيمة الاشتراك مصدر لأمر المجلة، وتجدونه برفقة هذا الطلب رقم: ( ).

☐ إيداع قيمة الاشتراك في حساب المركز في مصرف الراجحي رقم (SA 7580000463608010096998) وتجدون صورة قسيمة الإيداع مرفقه بهذا الطلب .

☐ **الأفراد (٥٠) ريال أو ما يعادلها**

☐ **المراكز المؤسسات والشركات (١٠٠) ريال أو ما يعادلها**

وأطلب أن ترسل إلي المجلة على العنوان التالي :

الدولة : ....

المدينة : ....

ص . ب : .... الرمز البريدي : ....

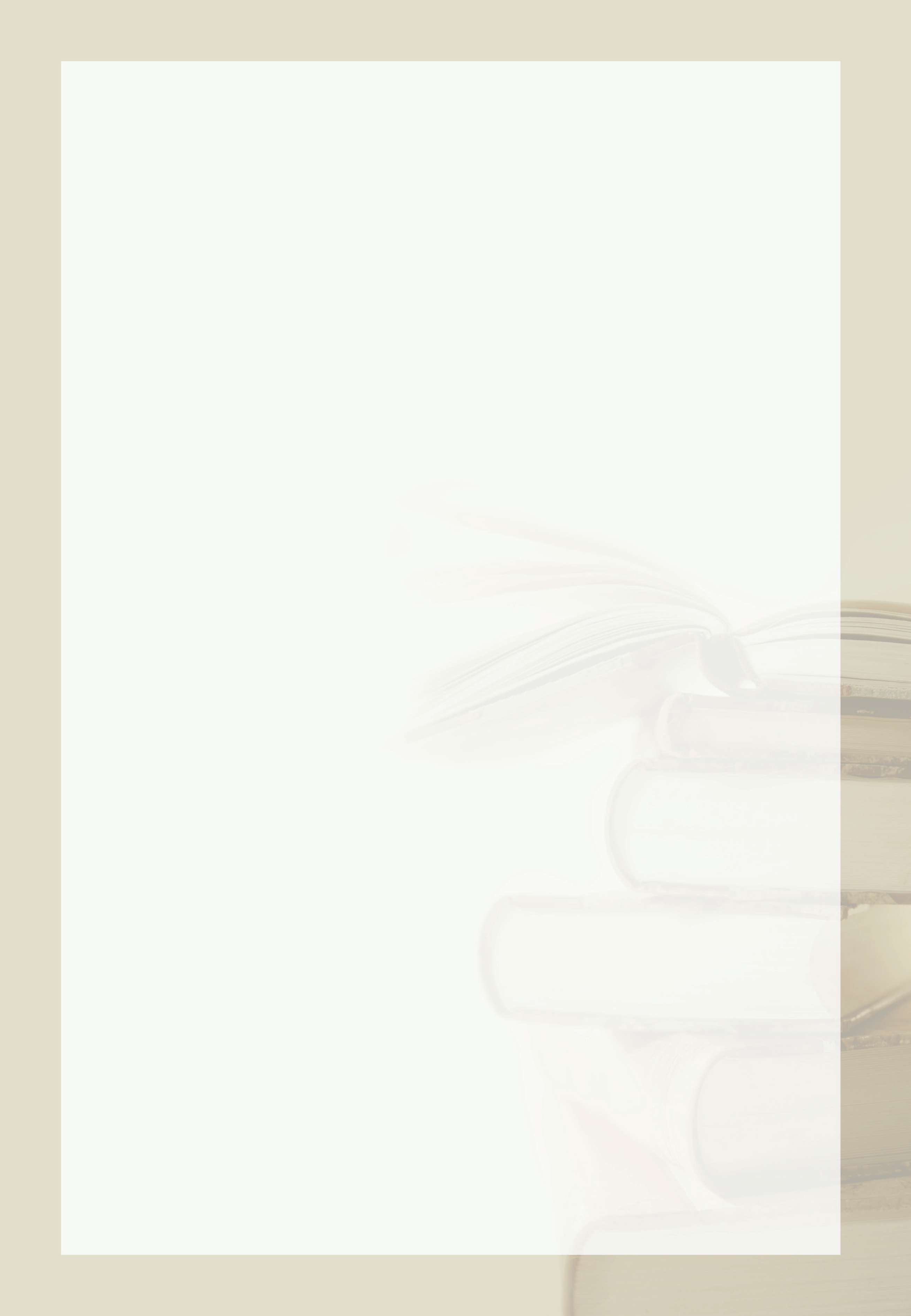
الهاتف : .... الجوال : ....

البريد الإلكتروني : ....

سائلاً الله عز وجل أن يوفق الجميع لما يحبه ويرضى .

مقدم الطلب : .... التوقيع : ....

مدة الاشتراك : .... تبدأ من العدد ( )



مدخل إلى منهج التأصيل العقدي

د. سعود بن عبد العزيز العريفي [١]

منهج التأصيل العقدي هو: الطريقة التي يتبعها الناس لمعرفة دينهم وتقريرِ أصوله ومسائله ودلائله [٢]، وذلك يشتمل على جانبين: جانب المصادر التي يستقي منها الناس معتقداتهم ومبادئهم وأفكارهم حول الحقائق الغيبية للكون وخالقه، والإنسان والحياة، والجانب الآخر هو أسلوب تعاملهم مع هذه المصادر ليفهموا منها رأيا معينا؛ فإن اتفاقهم على مصدر معين لا يعني ضرورة اتفاقهم على الآراء المستخرجة منه؛ لاختلاف طرائق الفهم عند الناس.

ولما كان تنوع الآراء والمذاهب والمعتقدات الدينية تابعا لاختلاف المناهج المتبعة في معرفة الدين وتنوع مصادرها وطريقة فهمها كان من الضرورة القصوى لمبتغي الإصلاح والتصحيح العقدي البدء بهذه القضية، وإلا سيذهب جهده سدى في التوفيق بين آراء متناقضة ومذاهب متشعبة لم تتفرع عن طريق واحد في الأصل، وهذه هي العلة التي لم يفطن لها المجتهدون في

---

(١) أستاذ العقيدة المشارك بجامعة أم القرى

(٢) عن مصطلح المنهج وأهميته في العلوم انظر «منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة» لعثمان علي حسن: ١/١٩-٢١.

سبيل التقريب بين أصحاب المذاهب والديانات، حتى أدت إلى ضياع جهودهم(٣).

لقد كانت قضية منهج تلقي المعتقدات الدينية والاستدلال عليها واضحة تماما في دعوة الأنبياء والمرسلين، فالدين مبني أساسا على الإيمان بالغيب، وهذه القضية لا مجال فيها لأخذ العلم المفصّل وتلقّيه إلا عن الأنبياء والرسل، واعتماد ما يوحى إليهم من مرسلهم جل وعلا، سواء كان ذلك في معرفة الله تعالى تفصيلا، أو معرفة ما غاب عنا من حقائق الكون وسر وجود الإنسان، وما يتبع ذلك من مصيره بعد انقضاء الحياة الدنيوية، أو ما يجب على الإنسان أداؤه ليحقق حكمة وجوده فينال السعادة والراحة والطمأنينة، أما العقل البشري الذي توهّم الكفار استغناءهم به عن الوحي الإلهي فإنه يقف في مجال معرفة الغيب عند حدود المعرفة المجملة بأن لهذا الكون خالقا، ولهذا الوجود حكمة، ولا يتجاوز ذلك إلى تفصيل معرفة هذا الخالق ولا إلى تفاصيل حكمة الوجود(٤).

وقد تجلت قضية تحديد منهج تلقي العقائد الغيبية بجانبيه في الرسالة الخاتمة بغاية من الصرامة، كما يظهر في التأكيدات القرآنية المتتابعة على وجوب الإيمان بالله ورسله وما جاء في الوحي الإلهي إليهم، والتحذير من الكذب على الله والافتراء على رسله والزيغ عن آياته، كما في قوله تعالى: ﴿ مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَجْتَبِى مِن رُّسُلِهِۦ مَن يَشَآءُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۚ وَإِن تُؤْمِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿١٧٩﴾ ﴾ [آل عمران١٧٩]، وقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَـَٔامِنُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ وَإِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١٧٠﴾ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ﴾ [النساء١٧٠، ١٧١]، وقوله: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ﴿٤١﴾ ﴾ [الزمر٤١].

---

(٣) انظر أمثلة على ذلك في «مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة» للدكتور ناصر القفاري: ٢/ ١٤٨ وما بعدها، وعن دعوة التقريب بين الأديان وآثارها انظر «الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان» للدكتور بكر أبوزيد: ١٧-٣٤.

(٤) انظر «الرد على المنطقيين» لشيخ الإسلام ابن تيمية ص ٤٧٣.

كما جاء الذم لمن تفرقوا واختلفوا حول ما جاءت به الرسل، أو دانوا بغير ما أذن به الله وأوحاه، قال تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِيٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِيٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴿١٣﴾ وَمَا تَفَرَّقُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۚ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ۚ ﴾ [الشورى١٣- ٢١].

وجاءت السنة المشرفة بمثل ما جاء به القرآن من الأمر بأخذ الدين من الوحي المبين، والاكتفاء به عن غيره، والتحذير من الزيادة فيه والنقصان، أو التبديل والابتداع، فعن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان إذا خطب يقول: (أما بعد، فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة).(٥)

وعن العرباض بن سارية قال وعظنا رسول الله ﷺ يوما بعد صلاة الغداة موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب فقال رجل: إن هذه موعظة مودع فماذا تعهد إلينا يا رسول الله قال: (أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبدٌ حبشي؛ فإنه من يعش منكم يرى اختلافا كثيرا، وإياكم ومحدثات الأمور فإنها ضلالة، فمن أدرك ذلك منكم فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عَضّوا عليها بالنواجذ).(٦)

ومنع النبي ﷺ أتباعه عن سؤال أهل الكتاب عن شيء من أمور الدين لتفريطهم في حفظ كتابهم من التحريف وصيانة دينهم من الابتداع فقال: (لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء؛ فإنهم لن يهدوكم وقد ضلوا؛ فإنكم إما أن تصدقوا بباطل أو تكذبوا بحق؛ فإنه لو كان موسى حيا بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني).(٧)

---

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه ٥٩٢/٢، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، برقم ٨٦٧.

(٦) رواه الترمذي في سننه ٤٤/٥، كتاب العلم عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، برقم ٢٦٧٦، وقال: حديث حسن صحيح، وهو في صحيح الجامع للألباني ٤٩٩/١ برقم ٢٥٤٩.

(٧) رواه أحمد في مسنده ٣٣٨/٣، وضعف محققوه إسناده، انظر المسند بتحقيق شعيب الأرناؤوط وفريقه: ٤٦٨/٢٢، ٤٦٩، برقم ١٤٦٣١، لكن معناه صحيح كما في الأثر التالي، ولذلك كثر استشهاد محققي العلماء به، انظر مثلا «كنز الوصول إلى معرفة الأصول» للبزدوي: ص ٢٣٤، «قواطع الأدلة» لأبي المظفر السمعاني [ت٤٨٩]: ٣١٨/١، مجموع فتاوى ابن تيمية ٤٦٣/١١.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «يا معشر المسلمين، كيف تسألون أهل الكتاب وكتابكم الذي أنزل على نبيه ﷺ أحدث الأخبار بالله، تقرؤونه لم يُشَب، وقد حدثكم الله أن أهل الكتاب بدلوا ما كتب الله، وغيروا بأيديهم الكتاب فقالوا: هو من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا، أفلا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مساءلتهم؟! ولا والله ما رأينا منهم رجلا قط يسألكم عن الذي أنزل عليكم».(٨)

ورُوي عن عبد الله بن ثابت قال: «جاء عمر إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إني أمرت بأخ لي يهودي من قريظة، فكتب لي جوامع من التوراة، ألا أعرضها عليك؟ قال: فتغير وجه رسول الله ﷺ، قال عبد الله بن ثابت: قلت له: ألا ترى ما بوجه رسول الله ﷺ؟ فقال عمر: رضيت بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد رسولا. قال: فسُرِّي عن النبي ﷺ وقال: (والذي نفسي بيده لو أصبح فيكم موسى عليه السلام ثم اتبعتموه وتركتموني لضللتم، إنكم حظي من الأمم وأنا حظكم من النبيين)»(٩).

وهكذا فإن السلف رحمهم الله تعالى من الصحابة والتابعين وأتباعهم من أئمة الفقه والدين مجمعون على وجوب إتباع الكتاب والسنة، والاستغناءِ بهما في فهم أصول الدين وفروعه عما سواهما من المصادر، وكانت سيرتهم العملية شاهدة على حزمهم البالغ في التصدي بالرد والإنكار لكل بدعة تنشأ، وكلِّ بادرة انحراف في تلقي الدين وفهمِه، عمّا كان عليه الحال في العهد النبوي(١٠).

وعلى هذا فإن تلقي العقيدة الإسلامية سواء أصولها الكبرى أو مسائلها التفصيلية يجب ألا يتجاوز طريقة السلف في الأخذ عن الكتاب والسنة وفق فهم السلف الكلي المنهجي لهذين المصدرين، وهو ما يمكن تلخيصه في النقاط التالية:

١- **الأخذ بظواهر القرآن والسنة:** الأصل أن يفهم القرآن والسنة بمقتضى ظاهر لغتهما العربية؛ كما هي طريقة السلف؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴿٢﴾ ﴾

---

(٨) رواه البخاري في صحيحه، برقم ٢٥٣٩.

(٩) رواه أحمد في مسنده ٢٦٥/٤، وضعف محققوه إسناده، انظر المسند بتحقيق شعيب الأرناؤوط وفريقه: ١٩٨/٢٥، برقم ١٥٨٦٤، لكن يشهد لمعناه ما قبله.

(١٠) انظر «موقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع» للدكتور إبراهيم الرحيلي ٨٠/١- ٨٦.

[يوسف ٢]، وقوله: ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾ قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ [الزمر ٢٧ ، ٢٨]، وقوله: ﴿ وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾ [الشعراء ١٩٢-١٩٥]، وقوله: ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۖ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ۗ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ ۖ ﴾ [فصلت ٤٤]. ومن ادعى فهم شيء من القرآن أو السنة على خلاف ما دل عليه ظاهر اللغة فعليه إثباتُ ذلك بدليل معتبر شرعا، من آية محكمة، أو حديث صحيح صريح. أما صرف اللفظ عن ظاهره لمجرد المعارض العقلي المتوهم وتأويله بخلاف المتبادر من سياق الكلام فيدخل في تحريف الكلم عن مواضعه، الذي عابه القرآن على أهل الكتاب.

٢- **اعتبار حجية الثابت من السنة النبوية المشرفة دون الضعيف:** فيجب قبول مضمون الرواية الثابتة عن رسول الله ﷺ بحسب القواعد التي سار عليها علماء الحديث ولو بأدنى درجات الثبوت، وهو يسميه علماء مصطلح الحديث: «الحسن لغيره»[(١١)]، مع مراعاة تأثير التفاوت بين درجات الثبوت في قيمة المسألة العقدية وتقييم المخالفة فيها، وقد أجمع السلف رحمهم الله على إثبات المسائل العقدية بحديث الآحاد[(١٢)].

٣- **الجمع بين العقل الصريح والنقل الصحيح:** يستقل العقل بالدلالة على أصل الربوبية والنبوة، ودلالته على ذلك قائمة بنفسها مستغنية عن القرآن والسنة، بل هي بهذا الاعتبار أصل ثبوتهما، إلا أن العقل الصريح بعد إثباته النبوةَ لا ينفرد بتأسيس عقيدة تفصيلية لم يصرح بها القرآن أو السنة الصحيحة، بل لا توجد مسألة عقدية يمكن أن يثبتها العقل إلا وفي القرآن والسنة تنبيه عليها[(١٣)]، وضابط صراحة العقل فطريته واتفاق العقلاء عليه، كالقول بأن الأثر يفتقر إلى مؤثر، وبأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وعلى هذا يلزم التوافق بين العقل الصريح والنقل الصحيح من القرآن والسنة؛ لأن العقل الصريح قد شهد بعصمة النقل الصحيح كما هو معلوم من دلائل النبوة اليقينية، فيمتنع بعد ذلك

---

(١١) انظر عنه «شرح نخبة الفكر» ٢٤٦، لملا علي قاري.

(١٢) انظر قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر السمعاني [ت ٤٨٩] ٣٥٦/١.

(١٣) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨٨/٣.

أن يكذّبه، لكنه قد يعجز عن إدراك كثير من حقائق ما جاء به النقل، ويحار لها ويعجب منها تعظيما لا تكذيبا، والشرع يأتي بمحارات العقول ولا يأتي بمحالاتها[١٤].

وهكذا القول في دلالة الحس؛ فإنها تابعة لدلالة العقل؛ لأن الحس مجرد أداة للإدراك العقلي.

٤- **اعتبار حجية إجماع الصحابة** رضي الله عنهم **؛ لقوله** ﷺ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)[١٥]، وقول ابن مسعود رضي الله عنه: (ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، وما رأوه سيئا فهو عند الله سيئ)[١٦]، وهو مصدر غير مستقل عن القرآن والسنة، لكنه مبين لتعين دلالتهما على أمرٍ ما؛ لذلك كان لا بد لأي إجماع من مستند من نصوص القرآن أو السنة[١٧]، كإجماع الصحابة على بيعة أبي بكر رضي الله عنهما، استنادا إلى قوله تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [الشورى ٣٨].

إذا تبينت مما سبق المعالم الرئيسية للمنهج الشرعي في دراسة العقيدة وتأصيل مسائلها وتقرير دلائلها، فليعلم أن كل ما أحدثه الناس وراء ذلك من مصادر ومناهج لتلقي العقائد فهو مردود بقوله ﷺ: (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد)[١٨]، ومن أمثلة ذلك:

١- الرؤى والمنامات؛ فهي من سوى الأنبياء في أحسن أحوالها مبشرات ومنذرات خاصة بمن رآها، لا ترتقي إلى مرتبة المصدرية لأحكام الدين فضلا عن عقائده.

٢- الكشوفات الرُوحانية والإلهامات؛ فقد كان أحظ الناس بها عمر بن الخطاب رضي الله عنه لقول النبي ﷺ: (إنه قد كان فيما مضى قبلكم من الأمم محدثون وإنه إن كان في أمتي هذه منهم فإنه عمر بن الخطاب)[١٩]، ومع ذلك ما كان عمر رضي الله عنه يحتج بهذا

(١٤) انظر ابن تيمية، الفتاوى الكبرى ٣١١/٢.

(١٥) رواه أبو داود وغيره، وهو صحيح بشواهده، انظر تذكرة المحتاج لابن الملقن تحقيق حمدي السلفي ٥٠/١.

(١٦) أخرجه أحمد في المسند ٣٧٩/١، وغيره.

(١٧) انظر المسودة في أصول الفقه ٤٠٣.

(١٨) رواه البخاري برقم ٢٥٥٠، ومسلم برقم ١٧١٨.

(١٩) رواه البخاري في صحيحه ١٢٧٩/٣ برقم ٣٢٨٢

الإلهام على إذا خالفه أحد من الصحابة، ولم يكن الصحابة يتركون مخالفته في اجتهاداتهم الفقهية لأجل هذه المزية عنده.

٣- التقليد المجرد من الدليل؛ لانحصار العصمة في النبي ﷺ، فمن ادعاها لغيره لزمه عدم القول بختم النبوة بمحمد مضمونا لا لفظا؛ لأن العصمة أخص خصائص النبوة، وبها لزم إتباع النبي؛ لأن المعصوم دائما على الحق، وإتباع الحق واجب، فسوق العصمة فيمن بعد النبي ﷺ تجويز لاستمرار النبوة في حقيقة الأمر.

وكما يلزم الإعراض عن المصادر غير الشرعية، ورد المناهج البدعية، يجب أن يُعلم أن الميل بمصادر العقيدة الصحيحة المعتمدة شرعا عن طريقة السلف في فهمها والاستدلال بها يعطل شرعيتها، ويدخل المائل بها في دائرة الابتداع.

ومن الآفات التي أدخلها أصحاب المناهج البدعية على مصادر العقيدة الشرعية:

١- **التأويل الاصطلاحي** الذي أحدثه المتكلمون[٢٠]، وهو صرف ألفاظ القرآن والسنة عن ظواهرها المتبادرة إلى الذهن بحسب اللسان العربي، إلى معانٍ مرجوحةٍ؛ لمجرد معارضاتٍ عقلية وهمية غير صريحة، وقد أفضى هذا التأويل إلى تحريف كثير من معاني الوحي، وفتح باب التأويل الباطني لكل العقائد[٢١].

٢- **الميل بدلالات السنة النبوية،** إما بقبول ما لم يصح كما هو فاشٍ عند المتصوفة[٢٢] والشيعة، أو برد ما صح من الأخبار بحجة عدم إفادة أخبار الآحاد اليقين، كما هو منهج المتكلمين عامة[٢٣].

٣- **الميل بالدلالات العقلية،** إما بتسليط العقل الوهمي على الوحي، وجعله حاكما عليه

(٢٠) هم كل من يقرر العقائد على خلاف منهج السلف معتمدا على العقل المجرد مصدرا أساسيا مقدما على الوحي، وأشهر فرقهم الجهمية والمعتزلة والأشعرية.

(٢١) انظر الرسالة التدمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى ٣/ ٢٩، ٣٠.

(٢٢) من أظهر الأمثلة على ذلك كتاب «إحياء علوم الدين» لأبي حامد الغزالي؛ فالأحاديث الضعيفة والموضوعة والتي لا أصل لها تشكل إحدى المواد الأساسية للكتاب.

(٢٣) انظر الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي ص ٤٣٢.

مصححا له، ما يفضي إلى تعطيل حقيقة وظيفة الرسالة، وإما بتعطيل الدلالات العقلية الصريحة وتجاهلها، وإهمال ما زخر به القرآن منها[٢٤]، والنظر إلى دلالاته على أنها سمعية مجردة تؤخذ على قاعدة التسليم، فلا يخاطب بها غير المؤمن بالرسالة.

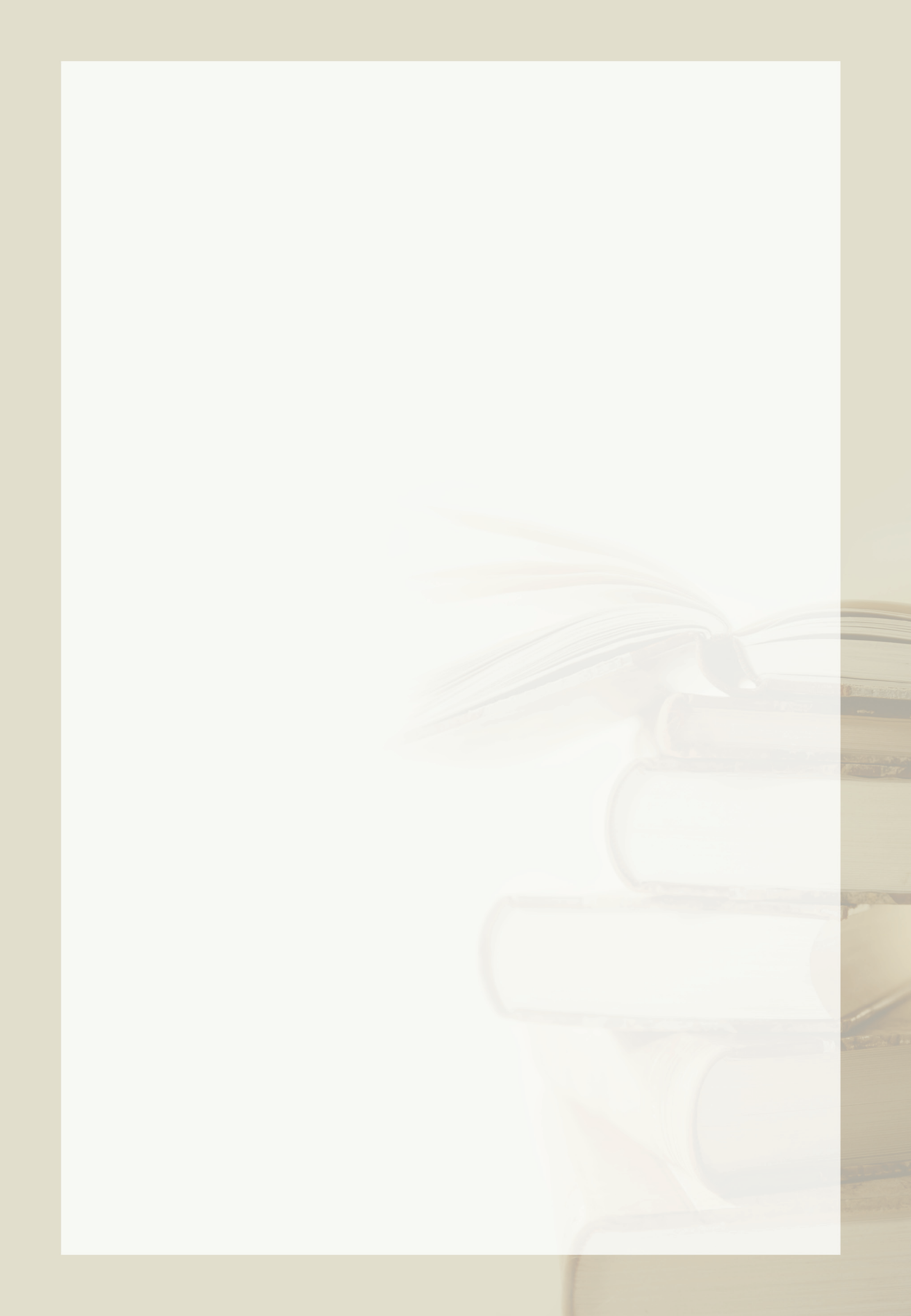
٤- **عدم توثيق الإجماعات،** والتساهل في حكايتها دون مستند، في مسائل عقدية لا يُتصور خفاؤها مع عموم الحاجة إليها.

وبعد فهذه لمحات موجزة عن منهج التأصيل العقدي عند أهل السنة والجماعة، نرجو أن تكون قد صورت للقارئ الكريم معالم ذلك المنهج الرباني النبوي، ونبهت على ضرورة العناية بهذا النوع من الدراسات المنهجية النقدية، وأن التصحيح العقدي في المنهج سابق لأي تقرير واستدلال، وأن النقد العقدي المنصف المتجرد من صلب منهاج النبوة، وأنه الضمانة بإذن الله لخروج الأمة الإسلامية من آفة التفرق والخلاف العقدي، والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه.

(٢٤) راجع في هذا «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد»، رسالة ماجستير لكاتب هذا المقال.



البحوث والدراسات





مآلات القول بخلق القرآن

دراسة عقدية معاصرة

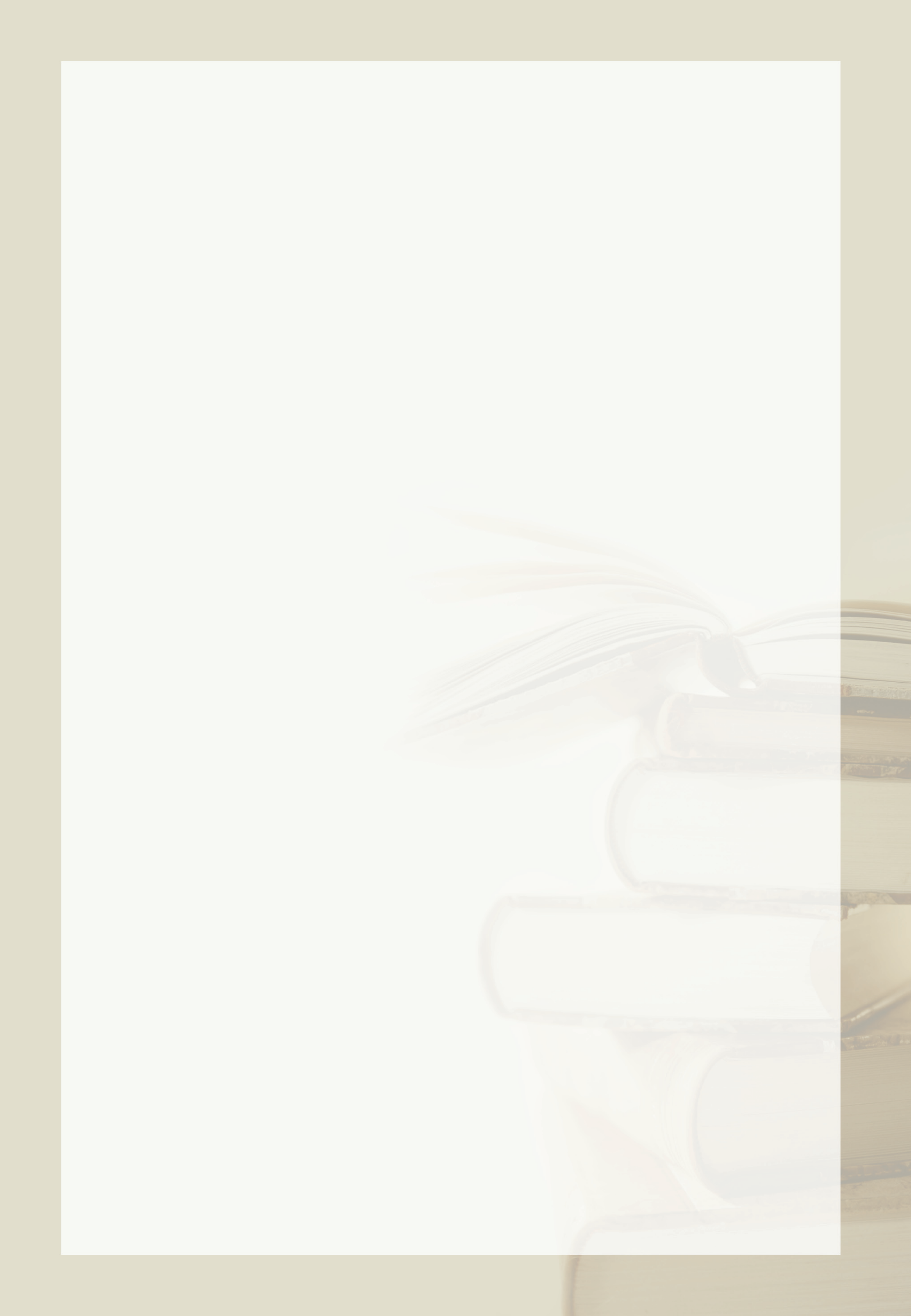
د.ناصر بن يحيى الحنيني

أستاذ العقيدة والمذاهب الفكرية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المشرف العام على مركز الفكر المعاصر للاستشارات التربوية والتعليمية

بحوثه :

- نونية ابن القيم - تحقيق وتعليق – (رسالة ماجستير)
- منهج أهل السنة والجماعة في تدوين العقيدة إلى نهاية القرن الثالث الهجري (رسالة دكتوراه)
- أصول الفكر العصراني المعاصر
- أثر كتابات المستشرقين على الفكر العصراني المعاصر



ملخص البحث

على خلاف ما يذهب له الكثيرون من أن مسألة خلق القرآن ، لم تعد أكثر من تاريخ لحركة الكر والفر في القرون الأولى للإسلام، التي أفرزها الجدل الفكري مع التيارات المناوئة للإسلام... يحاول البحث أن يثبت أن المسألة برمتها ما زالت حاضرة بكل تفاصيلها في كثير من كتابات الفكر المعاصر، يبقى الفرق فقط في المنطلقات ، فالمعتزلة الأوائل داخَلَهم ما أوجب القول عندهم بخلق القرآن من شبه نتيجة مناظراتهم التيارات المناوئة للإسلام، وهم في ذلك واقفون موقف المدافع عن الإسلام الذَّائِدونَ عن حوضه في بعض الأحيان، وإن خالطها كثيراً عند المتأخرين إتباع للهوى والتعصب الأعمى، فبينما انطلقت العلمانية المعاصرة في دراساتها للقرآن من نظرية الاعتزال في خلق القرآن، وتخريجات الأشاعرة في مذهبها التوفيقي التلفيقي في قضية كلام الله، كان هدفها تمرير مشروع نزع القداسة عن القرآن الكريم ، وجعله كتاباً يعكس فقط واقع الدعوة والرسالة في المجتمعات الأولى التي نشأت فيها ، والتطورات التي لحقت بها ، فهو ليس بالضرورة من عند الله ، مع إعمال مناهج النقد الغربية الحديثة في الفيلولوجي (اللغوي) والإيبستيمولوجي (المعرفي) على القرآن الكريم، خرجوا بما تواضعوا عليه بـ «تاريخانية القرآن» بمعنى أنه عمل بشري أفرزته وقائع التاريخ، وغير خافٍ أنه لا يلتقي في النهاية مع مقولة الاعتزال في خلق القرآن فحسب ، بل تمثل فكرة الاعتزال نقطة الانطلاق، وفي نفس الوقت المبرر الكاف لتمرير المشروع برمته في أذهان الأجيال اللاحقة بتقمص أفكار من التراث أو الإرث الإسلامي. من هنا كان مشروع البحث ومن هنا كانت أهميته.

وفي البحث بيان لأثر هذا الانحراف تجاه كلام الله وبيان عمق فهم سلفنا الصالح في التحذير من هذه البدعة وأنها تعود على أصل الدين بالهدم، بل على كل الشريعة بالفساد والإبطال ،وتمثلت آثاره في القدح في الذات الإلهية وفي التشكيك في القرآن وصحته وإعجازه وتشريعاته،مما هيأ أرضية خصبة لدعاة الإلحاد والزندقة في عالمنا العربي للنيل من الإسلام وأصوله ومصادره، فالبحث رسالة إلى كل المتهاونين والمهونين من شأن هذه الانحرافات لبيان عدم صحة اندثار البدع القديمة وأن كل بدعة لها من يروج لها بحسب أهدافه ومنطلقاته.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهداه إلى يوم الدين أما بعد:

فإن مما لاشك فيه أن كتاب الله عز وجل هو المصدر الأول للتشريع في العقيدة والشريعة، وهذا أمر مجمع عليه عند كل مسلم، وهو من المسلمات التي لا يدخلها الشك عند المسلمين، ولا يستطيع أي عدو للإسلام والمسلمين أن ينال منه؛ لتجذره في عقيدة كل مسلم، قال جل وعلا: ﴿ وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾(الشورى: ١٠)، وقال سبحانه: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ (النساء: ٥٩)، وهو جزء من إعجاز هذا الدين، في كل جوانب الإعجاز التشريعية والبلاغية وغيرها، وقد حاول الأعداء النيل من القرآن لعظم أثره في حفظ دين الناس وثباتهم عليه فلم يستطيعوا النيل منه مباشرة فعمدوا إلى أساليب وألاعيب قد ينخدع بها الجهال وحتى بعض من أوتوا نصيبا من العلم الذين اتبعوا أهواءهم وقل تعظيمهم للوحي المنزل من عند رب العالمين، وكان من هذه الدسائس التي ظهرت في القرون الأولى- لإضعاف هيبة النص القرآني في قلوب المسلمين - بدعة ما يسمى بـ (خلق القرآن)، وأنه ليس كلام الله بل مخلوق من المخلوقات مما ترتب عليه إضعاف قداسته وهيبته في النفوس، وبهذا

الأمر مع غيره من المكائد استطاعوا أن يفتنوا بعض الفئام من المسلمين لتجاوز النصوص القرآنية التي كانت حجر عثرة أمام مخططات أعداء الإسلام، ولما انتشر القول بخلق القرآن عند بعض المسلمين ظهرت له آثار وخيمة قديمًا وحديثًا أضرت كثيراً بالمسلمين وبعقيدتهم ؛ حتى وصل الضرر إلى النيل من القرآن وقداسته صراحة، والقول بأنه نص مثل غيره من النصوص يقبل النقد والتعديل - نعوذ بالله من الكفر المستبين.

وتظهر أهمية هذا الموضوع من خلال الأمور التالية:

أولاً: أن القرآن مصدر التشريع لهذه الأمة، والقدح فيه والتشكيك في قداسته إخلال بهذا الأصل على وجه الخصوص وبالشريعة على وجه العموم مما يعود على غالب أحكامها بالإبطال؛ بل على أصولها ومحكماتها وكلياتها، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله «والاختلاف العظيم هو الاختلاف في تنزيله، وهذا الاختلاف بين المؤمنين والكافرين، فإن المؤمنين يؤمنون بما أنزل الله، والكافرين كفروا بالكتاب وبما أرسل الله به رسله فسوف يعلمون، فالمؤمنون بجنس الكتاب والرسل من المسلمين واليهود والنصارى والصابئين يؤمنون بذلك، والكافرون بجنس الكتاب والرسل من المشركين والمجوس والصابئين يكفرون بذلك، وذلك أن الله أرسل الرسل إلى الناس لتبلغهم كلام الله الذي أنزله إليهم، فمن آمن بالرسل؛ آمن بما بلغوه عن الله، ومن كذب بالرسل، كذب بذلك، فالإيمان بكلام الله داخل في الإيمان برسالة الله إلى عباده، والكفر بذلك هو الكفر بهذا فتدبر هذا الأصل فإنه فرقان الاشتباه، ولهذا كان من يكفر بالرسل تارة يكفر بأن الله له كلام أنزله على بشر، كما أنه قد يكفر برب العالمين مثل فرعون وقومه ..» أ. هـ [(١)].

ثانياً: أن بعض المفكرين والمنتسبين للإسلام المعاصرين يهونون من شأن هذه البدعة، ويزعمون أن الحديث عنها مضيعة للوقت، وإشعال للفتن بين المسلمين، وإشغال لهم بغير طائل، والبحث يبين عظم وخطر هذه البدعة وأثرها على الأمة في القديم والحديث، قال الإمام أحمد: «إذا زعموا أن القرآن مخلوق فقد زعموا أن أسماء الله مخلوقة وأن علم الله مخلوق ولكن الناس يتهاونون بهذا ويقولون إنما يقولون القرآن مخلوق ويتهاونون به ويظنون أنه هين ولا يدرون ما فيه وهو الكفر» أ. هـ [(٢)]، وقال الإمام وكيع: «لا تستخفوا بقولهم (القرآن مخلوق) فإنه من شر أقوالهم وإنما يذهبون إلى التعطيل» أ. هـ [(٣)].

ثالثاً: بيان عظم فقه السلف في التحذير من هذه الفتنة العظيمة، وصبرهم على ما لقوا

---

(١) مجموع الفتاوى (١٢/٦-٧) .

(٢) الإبانة عن أصول الديانة للأشعري ص٨٩.

(٣) خلق أفعال العباد ٢/ ٤٠ برقم (٦٩) .

من الأذى في سبيل إنكارها، والتحذير منها، وما تخوف منه السلف عاصره الخلف ولمسوه وقرأوه بأعينهم في كتابات تسطر في كتب ومجلات تنسب إلى العلم والفكر، وصدق شيخ الإسلام حين يقول «ولكن السلف والأئمة أعلم بالإسلام وحقائقه، فإن كثيراً من الناس قد لا يفهم تغليظهم في ذم المقالة، حتى يتدبرها ويرزق نور الهدى، فلما اطلع السلف على سر القول نفروا منه» أ هـ(٤).

رابعاً: أن من أعظم الواجبات وأجل القربات هو الدفاع عن كلام الله عز وجل المقدس المنزل على نبيه الكريم ﷺ، وبيان كيد الأعداء وفضح مخططاتهم التي قد تخفى على كثير من المسلمين .

خامساً: بيان غلط من ينسب بدعة القول بخلق القرآن إلى عقيدة المسلمين وأنه من تراثهم، والبحث يبين أنها عقيدة فاسدة دخيلة من قبل الأديان المحرفة، ولهذا كانت آثارها سيئة ومآلاتها خطيرة فالقول بخلق القرآن جمع سوءات كثيرة من حيث فساد نفس البدعة وفساد مصدرها وفساد ما تؤول إليه.

لهذا كله جاء هذا البحث المختصر بعنوان (مآلات القول بخلق القرآن وآثره على عقيدة الأمة في القديم والحديث) تحت العناوين التالية:

- المقدمة. وفيها بيان أهمية الموضوع والدافع للكتابة فيه.
- التمهيد حول نشأة هذه البدعة وحقيقتها ومن قال بها.
- الفصل الأول: مآلات القول بخلق القرآن قديماً (كما قرره السلف).
- الفصل الثاني: مآلات القول بخلق القرآن حديثاً (في الفكر المعاصر).

سائلاً المولى عز وجل التوفيق والسداد..

---

(٤) مجموع الفتاوى (٢/٤٧٧) .

التمهيد: نشأة القول بخلق القرآن وحقيقة هذه المقالة ومن قال بها.

١- نشأة القول بخلق القرآن

المعروف في كتب السنة والاعتقاد عند أهل السنة أن أول من قال ببدعة القول بخلق القرآن هو الجعد بن درهم(٥)، يقول الإمام الهروي(٦) «وأما فتنة إنكار الكلام لله عز وجل؛ فأول من زرعها جعد بن درهم، فلما ظهر جعد؛ قال الزهري - وهو أستاذ أئمة الإسلام زمانئذٍ -: «ليس الجعدي من أمة محمد ﷺ» أ هـ(٧)، فالزهري هو أول من عرف عنه إسناد هذه البدعة إلى الجعد، ونقل هذا الرأي كذلك الدارمي حيث قال: «وكان أول من أظهر شيئاً منه بعد كفار قريش: الجعد بن درهم بالبصرة وجهم بخراسان» أ هـ(٨)، وأسند البخاري رحمه الله

(٥) الجعد بن درهم: مولى سويد بن غفلة، ويقال: إنه من موالي بني مروان، مؤدب مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، وكان من أهل حران، وهو أول من قال بخلق القرآن ونفي الصفات، وعنه تلقى الجهم بن صفوان بدعه ونشرها، قتله خالد بن عبدالله القسري بواسط يوم عيد الأضحى بسبب زندقته وقوله بخلق القرآن وإنكار الصفات، وذلك ما بين سنة ١٠٦-١١٠هـ، انظر: ميزان الاعتدال (٣٩٩/١)، لسان الميزان (٤٣٧/٢)، الكامل في التاريخ لابن الأثيرحوادث سنة ١٤٢هـ سيرة هشام بن عبدالملك (٢٥٥/٤) حوادث سنة ١٣٢هـ ذكر قتل مروان بن محمد، (٣٣٢/٤)، (٢٩٤/٥) حوادث سنة ٢٤٠، سير أعلام النبلاء (٤٣٣/٥)، تاريخ الإسلام وفيات ١٠١-١٢٠، ٣٣٧/٧)، البداية والنهاية (١٤٧/١٣)، مختصر تاريخ دمشق لابن منظور(٥٠/٦)، وانظر: دراسة مفصلة عن حياته في (مقالة التعطيل والجعد بن درهم) د.محمد التميمي ص١٣٤- ١٦١.

(٦) الإمام الهروي: هو شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبدالله بن محمد بن علي الأنصاري، ولد بمدينة هراة بأفغانستان، سنة ٣٩٦هـ، كان زاهداً عابداً، قائما بالسنة والدين، كريماً شهماً، شجاعاً يصدع بالحق والرد على أهل البدع وأوذي بسبب ذلك كثيراً، رحل وطلب العلم وكتب عن جمع غفير من أهل العلم في جميع الفنون منهم: البيهقي، والصابوني وغيرهما، ومن أبرز مؤلفاته: ذم الكلام، والفاروق في الصفات، تكفير الجهمية، كانت وفاته سنة ٤٨١هـ عن خمس وثمانين عاماً. انظر: سير أعلام النبلاء ٥٠٣/١٨، الذيل على طبقات الحنابلة ١١٣/١لابن رجب، ت: العثيمين، مقدمة دراسة محقق كتاب ذم الكلام، أبوجابر الأنصاري (٢٨/١).

(٧) ذم الكلام وأهله للهروي (١١٨/٥) ت: أبوجابر عبدالله الأنصاري.

(٨) الرد على الجهمية للدارمي ص١٧ت: بدر البدر، وممن نص على الأولية المقدسي في الحجة على تارك المحجة (انظر الحافظ محمد المقدسي ومهجه في العقيدة مع دراسة وتحقيق كتاب الحجة على تارك المحجة ت: د.عبدالعزيز السدحان ٦٠٩/٢.

قصة قتله على يد خالد بن عبدالله القسري وأن سبب قتله هو نفيه لصفة الكلام عن الله عز وجل، ونقل الأئمة في كتب الاعتقاد هذه القصة مسندة أيضاً»[٩]. ونقل هذا المؤرخون، كابن الأثير[١٠]، وابن كثير[١١]، والذهبي[١٢]، وابن عساكر[١٣] والمحققون من أهل العلم كشيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم رحم الله الجميع[١٤].

ولكن السؤال: من أين أخذ الجعد بن درهم هذه العقيدة؟

ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في عدة مواضع[١٥] من كتبه أنه أخذها من بيان بن سمعان[١٦] وأخذها بيان عن طالوت[١٧] ابن أخت لبيد بن الأعصم الذي سحر النبي ﷺ وطالوت أخذها من لبيد[١٨] وهو من اليهود.

---

(٩) أخرج هذه القصة: البخاري في خلق أفعال العباد (٢/٩-١٠) برقم (٣)، والدارمي في الرد على الجهمية ص١٧، وفي الرد على المريسي ص٣٣٤، ت: منصور السماري، والخلال في السنة (٥/٨٧)، والآجري في الشريعة (٣/١١٢٢) برقم (٦٩٤)، (٥/٢٥٦٠) برقم (٢٠٧٢)، وابن بطة في الإبانة (القسم الثالث - الرد على الجهمية (٢/١٢٠) برقم (٣٨٦)، اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٢/٣١٩) برقم (١٤٣).

(١٠) الكامل في التاريخ لابن الأثيرحوادث سنة ١٤٢هـ سيرة هشام بن عبدالملك (٤ /٢٥٥) حوادث سنة ١٣٢هـ ذكر قتل مروان بن محمد، (٤/٣٣٢)، (٥/٢٩٤) حوادث سنة ٢٤٠هـ.

(١١) انظر: البداية والنهاية (١٣/١٤٧) وقال: «هو أول من قال بخلق القرآن» أ.هـ .

(١٢) سير أعلام النبلاء (٥/٤٣٣)، وتاريخ الإسلام (وفيات ١٠١-١٢٠) ص٣٣٧.وقال: «هو أول من ابتدع بأن الله ما اتخذا ابراهيم خليلاً، ولا كلم موسى، وأن ذلك لا يجوز على الله» أ.هـ.

(١٣) مختصر تاريخ دمشق لابن منظور (٦/٥٠) حيث قال عن الجعد: «وكان أول من أظهر القول بخلق القرآن من أمة محمد» أ.هـ.

(١٤) انظر: الحموية ص٢٤٣ ت: حمد التويجري، بيان تلبيس الجهمية ٢/٢٢٦، ٣/٥٨، ٤/ ٦٠٤، ٦/٣١٥، مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٥/٢٠، ١٢/٢٦، ١١٩، درء تعارض العقل والنقل١/٣١٢-٣١٣، ٥/٢٤٤، ٣٥٩. الصواعق المرسلة ٣/١٠٧١، طريق الهجرتين ١/٢٩٥.

(١٥) انظر: مجموع الفتاوى ٥/٢٠، بيان تلبيس الجهمية ٦/٣١٥-٣١٦،

(١٦) بيان بن سمعان: ويقال أبان، النهدي التميمي، ظهر في العراق بعد المائة، وكان تباناً يتبن التبن في الكوفة، كان زنديقاً ادعى النبوة لنفسه، وادعى ألوهية علي رضي الله عنه، وكان يقول بالتجسيم أيضاً، قتله خالد القسري، وله أتباع من فرق الشيعة تدعى البيانية. انظر: ميزان الاعتدال ١/٣٥٧، الفرق بين الفرق ص٢١٦، الفصل لابن حزم ٥/٤٤، الملل والنحل للشهرستاني ١/١٥١، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الاسلامي . خالد العسلي، ص٣٩.

(١٧) طالوت: لم أجد له ترجمة .

(١٨) لبيد بن الأعصم: من أحبار اليهود وهو من بني قريظة، وهو الذي سحر النبي ﷺ، وكان يقول بخلق التوراة .، انظر: أنساب الأشراف للبلاذري ١/٣٣٣، الكامل لابن الأثير٥/٢٩٤.

وممن أشار إلى هذا السند وأكده ابن الأثير وابن عساكر والصفدي وزادوا في نقلهم عن لبيد اليهودي الذي سحر النبي ﷺ أنه «كان يقول بخلق التوراة»[(١٩)].

وقد نقل السلف كذلك نصوصاً عن رؤوس أهل البدع القائلين بخلق القرآن كبشر المريسي أنهم تأثروا باليهود، فقد جاء عن الإمام وكيع أنه قال: «على المريسي لعنة الله، يهودي هو أو نصراني، فقال له رجل: كان أبوه أو جده يهودياً» أ.هـ[(٢٠)].

ويذهب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أبعد من هذه وهو تأثر الجعد بالفلاسفة الوثنيين في منطقة حران وقد أشار بعض المؤرخين إلى سكناه في حران[(٢١)].

يقول شيخ الإسلام حول هذا التأثر: «ولكن لما ابتدعت الجهمية القول بنفى الصفات في آخر الدولة الأموية، ويقال إن أول من ابتدع ذلك هو الجعد بن درهم معلم مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية وكان هذا الجعد من حران وكان فيها أئمة الصابئة والفلاسفة» أ هـ[(٢٢)].

وفي كلام السلف إشارات غير صريحة لمثل هذا المعنى فقد قال إسحاق بن عبد الرحمن: «بشر المريسي يقول بقول صنف من الزنادقة سيماهم كذا وكذا» أ هـ[(٢٣)].

وأشار كذلك الأشعري في المقالات لمثل هذا المعنى وأنه مأخوذ عن الفلاسفة حيث قال: «وقالوا - أي المعتزلة - : إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه لا صفات له، وإنه لا علم له، ولا قدرة له، ولا حياة له، ولا سمع له، ولا بصر له، ولا عزّ له، ولا جلال له، ولا كبرياء له، وكذلك قالوا في سائر صفات الله عز وجل التي يوصف بها لنفسه، وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل، ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا

---

(١٩) انظر: الكامل في التاريخ لابن الأثير (٢٩٤/٥)، ومختصر ابن عساكر لابن منظور (٥١/٦)، الوافي بالوفيات للصفدي(٨٦/١١)، وانظر: إعجاز القرآن للرافعي ص١٤٣.

(٢٠) خلق أفعال العباد ٣٠/٢برقم (٤٣) .، ونقل الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد(٦١/٧) أن والده كان يهودياً.

(٢١) انظر: مختصر تاريخ ابن عساكر (٥٠/٦)، الذهبي في تاريخ الإسلام وفيات: (١٠١-١٢٠، ت٣٤٣، ٣٣٧/٧، ٣٣٨) . وأشار إلى سكناه حران الإمام أحمد كما ذكر شيخ الإسلام درء التعارض٣١٣/١، وانظر: مقالة التعطيل والجعد بن درهم للدكتور محمد خليفة التميمي ص١٤١.

(٢٢) منهاج السنة (٩١/٢)، وانظر: درء التعارض ١٨٧/٤، ٢١٦/١، التسعينية (٢٥٠/١) .

(٢٣) السنة لعبد الله بن أحمد(١٧٠/١) برقم (١٩٨) .

سميع ولا بصير ....(إلى أن قال): غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للباريء علم وقدرة وحياة وسمع وبصر، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك ؛ ولأفصحوا به، غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك» أ هـ [٢٤]؛ بل إن الأشعري نص على أن بعض أئمة الاعتزال كأبي الهذيل العلاف[٢٥] أخذ هذا الكلام في الصفات متأثراً بأرسطو طاليس[٢٦] الفيلسوف المشهور .

القول بخلق القرآن وصلته باليهود:

هناك سؤال أثاره بعض الباحثين وهو أن المشهور عن اليهود أنهم مشبهة وليسوا نفاة للصفات[٢٧]، وهذه القضية التي تثار للتشكيك في نقل شيخ الإسلام وغيره من المحققين من

---

(٢٤) مقالات الإسلاميين (١٧٦/٢- ١٧٧) .

(٢٥) أبو الهذيل العلاف هو: محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي المشهور بالعلاف، من أئمة المعتزلة ولد بالبصرة سنة ١٣٥هـ، قال عنه الخطيب: شيخ المعتزلة، ومصنف الكتب في مذاهبهم، وكف بصره في آخر عمره، وكانت وفاته سنة ٢٢٦هـ، انظر: لسان الميزان (٥٦١/٧)، وفيات الأعيان (٢٦٥/٤)، تاريخ بغداد (٥٨٢/٤)، السير (٥٤٢/١٠) .

(٢٦) أرسطوا طاليس بن نيقو ماخوس الفيثاغوري، من أهل أسطاغيرا، وهو المقدم المشهور والمعلم الأول، فيلسوف يوناني، ولد سنة ٣٨٤ق.م، وتتلمذ على أفلاطون، وعلم الإسكندر الأكبر، وكان يحاضر ماشياً فسمّي هو وأتباعه بالمشائين، من كتبه النفس، والشفاء وغيرها، انظر: تاريخ الحكماء للقفطي ص٣٧، موسوعة أعلام الفلسفة ٧٢/١، موسوعة الفلسفة لبدوي ٩٨/١.

(٢٧) ممن استبعد هذا الأمر وشكك في الرواية مرة لمعناها ومرة لضعف سندها بزعمهم: الكوثري انظر التنكيل للمعلمي (٢٥٤/١-٢٥٦)، (٣٩١/١) ومشهور حسن سلمان انظر: قصص لاتثبت ٢٥٦/٣ط.دار الصميعي، والشيخ شعيب الأرناؤوط في تحقيقه لسير أعلام النبلا عند ترجمة الجعد(٤٣٣/٥) وحاول أن ينفي القصة والسند لليهود وأن المعروف عنهم التشبيه لا النفي، وبعضهم يطعن في خالد بن عبدالله القسري وكأنه يرى أن الخلاف سياسي وليس عقدياً مثل الشيخ جمال الدين القاسمي في كتابه تاريخ الجهمية والمعتزلة ص٣٨-٤٢، وكذلك الاستاذ على سامي النشار في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (٣٣١/١)، وعموماً ما طعن فيه بسبب سند القصة فأمور التاريخ والقصص يكفي اشتهارها واستفاضة خبرها عند الناس ولا يطبق عليها قواعد المحدثين، إضافة إلى كثرة تعدد طرقها، وأما خالد القسري فإن المؤرخين من علماء أهل السنة وعلمائهم أثنوا عليه كثيراً ولم يقدحوا فيه، ويكفي أن جمعاً من المحدثين والمؤرخين المحققين اثبتوا هذه القصة وأكدوها، وكما قال الإمام الدارمي - رحمه الله - في الرد على الجهمية ص١٧: «وأما الجعد فأخذه خالد بن عبدالله القسري، فذبحه بواسط يوم الأضحى،
==

المؤرخين كابن الأثير والذهبي وابن كثير في أن أصل هذه المقولة من اليهود، يمكن الجواب عنها بما يلي:

إن هذا الرأي تبناه وقال به بعض الفلاسفة اليهود الذين خالفوا أقوال الأحبار المتمسكين بنصوص التوراة، وبعد البحث والتقصي تبين لي - والله أعلم - أن ممن كان له أثر كبير الفيلسوف اليهودي الذي عاش في الإسكندرية (فيلون)[٢٨]، ويعتبر من رواد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة[٢٩]؛ وإن كان المؤسس الحقيقي لها (أفلوطين)[٣٠] وهو أيضاً ممن تأثر بأقوال

==

على رؤوس من شهد العيد معه من المسلمين ولا يعيبه به عائب، ولا يطعن عليه طاعن بل استحسنوا ذلك من فعله وصوبوه من رأيه» أ.هـ، والأئمة بعد الجهم مع أنهم كانوا في خصومة مع السلطة السياسية في وقتهم إلا أنهم ردوا على الجهم والجعد وحذروا من مقالاتهم كالإمام أحمد وغيرهم كثير فكيف يكون دافعهم سياسي، وللاستزادة في الرد على هذه الفرية انظر: مقالة التعطيل والجعد بن درهم للدكتور محمد التميمي ص١٨١-١٩٨، وانظر مجموع الفتاوى ٣٥٠/١٢، التنكيل للمعلمي (٢٥٥/١-٢٥٦، ٣٩١).

(٢٨) **فيلون الأسكندري**:، ويقال فيلو، فيلسوف يوناني يهودي، حاول أن يمزج بين العقائد اليهودية الأساسية بالأفكار الرئيسية للفلسفة اليونانية، وهو أول فيلسوف يهودي جمع بين اللاهوت وبين الفلسفة، ويعد متديناً باليهودية أكثر منه فيلسوفاً، وحاول تفسير التوراة ونصوصها بما يتفق مع الفلسفة اليونانية واتجه الى التفسير الرمزي وكان من أبرز معتقداته القول بوحدة الوجود، وسلب الصفات عن الله .مات سنة سنة ٢٠ق.م .

انظر: موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي ٢١٩/٢- ٢٢٨، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب للاستاذ روني ألفا إيلي ٢٠٦/٢برقم (٨٩٥)، قصة الحضارة (١٠٣/١١) ويل ديورانت .

(٢٩) **الأفلاطونية الحديثه**: أو الجديدة هي عبارة تدل عادة على المجهود الخلاق الأخير الذي بذلته العصور الوثنية القديمة من ٢٥٠م-٥٥٠م لإنتاج مذهب فلسفي شامل يمكن أن يلبي مطامح الإنسان الروحية جميعاً (عقلية ودينية وأخلاقية) وذلك بتقديم صورة شاملة ومتسقة منطقياً للكون ومكان الإنسان فيه، وفي هذه المرحلة مزجت كثيراً من الاعتقادات بالقضايا الفلسفية البحتة ويعتبر أشهر مؤسسيها أفلوطين .ويعتبر من أبرز من مهد لها الفيلسوف اليهودي فيلون.

انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٥٣، موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي ١٩٠/١-٢٠٩، المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية ص١٨.

(٣٠) أفلوطين: أو أفلوطينس، عاش من ٢٠٥-٢٧٠م وهو مؤسس ما يعرف بالأفلاطونية الحديثة أو الجديدة، وأصله من مصر ونشأته إغريقية ودرس الفلسفة في الإسكندرية في حدود عام٢٣٢م، ولازم الفيلسوف أمونيوس أحد عشر عاماً وأخذ عنه كثيراً وتأثر به، وقد أمضى بقية حياته في روما، وظل يعلم الفلسفة وكتب عنه تلاميذه بعض الرسائل ومن أشهرها التاسوعات، ومن أبرز ما تحويه فلسفته أنه أعاد فكرة الثالوث المسيحي، وهو مؤلف من الواحد والعقل والنفس، وكان يقول بنظرية الفيض المشهورة وأن أول

==

(فيلون)[٣١]، وملخص ما يعرف عن فيلون أنه حاول المزج بين المعتقدات اليهودية والفلسفة اليونانية وخرج بآراء تخالف من سبقه من الفلاسفة اليونان، وأثرت على من بعده كالفيلسوف المشهور (أفلوطين).

وقد تأثر هذا الفيلسوف اليهودي المتدين بالفلسفة اليونانية لأنها كانت فتنة عصرهم وغزت العقول في ذلك العصر، يقول صاحب قصة الحضارة: «ولكنه افتتن بالفلسفة اليونانية، فجعل هدفه في الحياة أن يوفق بين الكتاب المقدس وعادات اليهود من جهة، والآراء اليونانية وبخاصة فلسفة أفلاطون (أقدس القديسين) من جهة أخرى» أ. هـ[٣٢].

وقد ذهب في التأثر بالفلسفة ومحاولة التوفيق بينها وبين دينه ومعتقده إلى القول بأن كل الأفكار اليهودية توجد في الفلسفة اليونانية، وحاول أن يفسر النصوص الدينية تفسيراً رمزياً[٣٣]، وكان من أبرز معتقداته بأن يصف الله بالسلوب كما هي عادة أهل الكلام الذين أخذوها عن هؤلاء الفلاسفة، وكان ينفي عن الله جميع الصفات ولا يبقي إلا صفة الوجود فقط، وكان ينعته بالموجود بلا كيف ولا صفة، ونفس كلام فيلون هو كلام الجهمية والمعتزلة والتطابق واضح .

وثمة أمر آخر يبين التطابق بشكل أكبر وهو: أن هناك نظرية تسمى نظرية الوسائط وهي تسمى عنده (فكرة الكلمة)، وتسمى (نظرية اللوغوس) [٣٤]. باليونانية، وهي فكرة عند اليونان وتطورت عند اليهود كما قررها فيلون وعند النصارى، وهي التي بنى عليها أهل

==

شيء فاض عن الواحد هو العقل وهو صورة الله ولكن ليس الله نفسه، ومات بمرض الجذام بعد أن بلغ السادسة والستين من العمر .

- انظر: الموسوعة الفلسفية المختصر ص٥٩، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ١/١٠٦-١٠٨، موسوعة الفلسفة لبدوي ١/١٩٦، قصة الحضارة ١١/٢٩٩

(٣١) أشار إلى هذا عبد الرحمن بدوي في موسوعته ١/١٩١.

(٣٢) قصة الحضارة ١١/١٠٣، وانظر: ١١/٣١٠.

(٣٣) يقول الدكتور المسيري: «ولم يظهر التفكير الفلسفي المنهجي بين اليهود إلا في القرن الأول قبل الميلاد في فلسفة فيلون السكندري الذي حاول المزاوجة بين الفلسفة اليونانية (لأفلاطونية والرواقية) والعقيدة اليهودية» أ.هـ موسوعة اليهود واليهودية (لموجزة) ١/٣٤١.

(٣٤) أشار إليها بدوي في موسوعته ٢/٢٢٣.، وديورانت في قصة الحضارة ١١/٢٧٤،

الكلام قولهم بخلق القرآن سواء على مذهب المعتزلة أو حتى على مذهب الأشاعرة بالقول بالكلام النفسي - كما سوف نبينه إن شاء الله -، ويرى الدكتور عبد الرحمن بدوي أن هذه النظرية أخذها فيلون عن اليهود وعن اليونان وهو الذي أثر على المسيحية بهذه الفكرة، ويقول الدكتور بدوي: «وأيا ما كان الرأي فإنه يشاهد أن اليهودية في كتاباتها المقدسة كان لها أثر كبير، في تفكير فيلون من حيث نظرية اللوغوس، ولكن الأثر الحقيقي الأكبر في هذه الفكرة عند فيلون هو الفلسفة اليونانية» أ. هـ[٣٥]، وهذا يؤكد ما قرره الأئمة وشيخ الإسلام أن هذه العقيدة مأخوذة عن اليهود المتأثرين بكلام الفلاسفة اليونانيين.

فما هي فكرة الكلمة ؟

هي فكرة مزيج بين القول بأن صفة الكلام من خلق الله وبين القول بوحدة الوجود، فالفيلسوف اليهودي فيلون يرى أن هناك وسائط بين الله وبين خلقه وهي هذه الكلمة ويسميها بالقوى الإلهية، وهذه الكلمة أو اللوغوس يتناقض في وصفها فمرة ينعتها بأنها ليست أزلية كالله كما أنه ليس فانيا كالمخلوقات، ويرى أن البدء كان من الله وتارة يصف اللوغوس بأنه صفة من صفات الله وهو العلم وعليه فهي جانب من جوانب الله وشيء باطن فيه، ومرة يقرر أنه صدر صدوراً خارجياً عن الله بمعنى أنه ليس صفة له، وهو شيء قد صدر وانفصل عنه، وهذا حقيقة مذهب الجهمية والمعتزلة في كلام الله.

ولعلي أسوق كلاماً لبدوي نفيساً يبين حقيقة النظرية، وكيف أنها تتطابق مع مذهب الجهمية والمعتزلة والأشاعرة وأن أصول فكرتهم بالقول بخلق القرآن أو بالكلام النفسي مأخوذ عن اليهود واليونان، وينقل الدكتور كلام من أراد أن يرفع التناقض الذي وقع فيه فيلون حول نظرية الكلمة، وجعلها مرة منفصلة مخلوقة ومرة صفة من صفاته فيقول: «فأما أصحاب الرأي الأول فيرفعون هذا التناقض بأن يفرقوا بين الكلمة النفسية وبين الكلمة الخارجية، ويهيبون هنا بتفرقة تجدها عند فيلون فيما يتصل بالإنسان، ففيلون يذكر أن الكلام عند الإنسان ينقسم إلى قسمين: كلام نفسي وهو الذي يكون عبارة عن تصورات ذهنية، لا يعبر عنها بالخارج بأصوات، وكلام خارجي يعبر عنه في الخارج باللفظ أو الصوت،

(٣٥) موسوعة الفلسفة ٢/٢٢٣، وانظر: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية ص٨-٩.

وتبعاً لأصحاب هذا الرأي سيكون كلام الله منقسماً إلى هذين القسمين: إلى كلام نفسي وهو اللوغوس بحسبانه العلم كصفة من صفات الله، وإلى كلام خارجي هو اللوغوس بوصفه الصورة المعقولة التي هي نموذج الأشياء» أ.هـ (٣٦).

وبهذا النقل يتبين تأثير الفلسفة اليونانية على الديانة اليهودية التي اعتنق منظروها كثيراً من انحرافاتها وفسروا به نصوص التوراة واعتقاداتهم في كلام الله عز وجل.

وختاماً أنقل لك نصاً صريحاً عن هذا الفيلسوف (فيلون) يقرر نفس عقيدة الجعد والجهمية والمعتزلة القائلين بخلق القرآن وأن مصدرها من فلاسفة اليهود المتأثرين بالفلسفة اليونانية حيث يقول - حاكياً قصة تكليم الله موسى على طور سيناء: «وفي ذلك الوقت، أجرى الله تعالى معجزة مباركة فأمر بخلق صوت غير مرئي في الهواء، وهذا الصوت كان صوتاً ناطقاً ومسموعاً..» (٣٧).

وهو عين كلام الجهمية والمعتزلة الذين نقل من كتب الفرق أقوالهم وعقائدهم. (٣٨)

وقارن هذا الكلام عن هذا الفيلسوف اليهودي حول كلام الله بما نقله شيخ الإسلام عن بعض أرباب المذهب الأشعري حيث يقول - رحمه الله - عن اعتقادهم في القرآن: «إنه معنى قائم بذات الله فقط، وأن الحروف ليست من كلام الله، بل خلقها الله في الهواء، أو صنفها جبريل أو محمد...» أ.هـ (٣٩).

بل قرر صاحب كتاب «فلسفة الكلام» بأن هذه العقيدة؛ وهي القول بأن كلام الله مخلوق هي عقيدة سائر اليهود الآن (٤٠).

ولعل السر في ذلك والله أعلم كردة فعل على الافتراءات والتشبيه والتجسيم المكذوبة

---

(٣٦) موسوعة الفلسفة ٢/٢٢٥.

(٣٧) فلسفة الكلام لوولفسون (the philosophy of thekalam, by wolfson p.٢٧٦) (نقلاً عن مقالات الجهم بن صفوان وأثرها في الفرق الإسلامية لياسر قاضي(١/٤٩١).

(٣٨) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (٢/٢٥٦-٢٦٩)، الفرق بين الفرق ص١٢٣، ١٤٥.

(٣٩) مجموع الفتاوى ٨/٤٢٥.

(٤٠) فلسفة الكلام لوولفسون (the philosophy of thekalam, by wolfson p.٢٦٣).

على الله في التوراة كما أشار بعض نقاد التوراة من اليهود، وقام بهذه المهمة فلاسفتهم المتأثرون بالفلسفة اليونانية كما ذكرنا سابقاً.[٤١]

٢- حقيقة القول بخلق القرآن ومن قال به:

المشهور أن القول بخلق القرآن هو قول الجهمية والمعتزلة[٤٢] وتأثر بهم فيما بعد متأخرو الشيعة والخوراج [٤٣]، وبسط الكلام حول هذه القضية ليس الهدف من هذا البحث المختصر لأنه معلوم ومشهور عند كل من له عناية بعلم العقيدة والفرق الإسلامية ، ولكن الذي نريد أن نجليه ونوضحه هنا أن مذهب الأشاعرة والماتريدية في القرآن الكريم: أنه عبارة عن كلام الله وكلام الله على الحقيقة هو المعنى النفسي، وأن الذي بين أيدينا وبين الدفتين مخلوق وهو ليس كلام الله حقيقة، و عند التحقيق لا نجد فرقاً جوهريا مع المعتزلة في القول بخلق القرآن، ومر معنا الخلاف في أصولها اليونانية اليهودية، وأنها كلها تنزع القداسة عن كلام الله المكتوب في المصاحف .

---

(٤١) انظر: تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث ص٦٥-٦٦ تأليف: زالمان شازار .

(٤٢) يقول القاضي عبدالجبار المعتزلي: «وأما مذهبنا في ذلك، فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وهو مخلوق محدث» أ.هـ شرح الأصول الخمسة ص٥٢٨، ونقل الآمدي أن القول بخلق القرآن عند المعتزلة محل إجماع، انظر: أبكار الأفكار ٣٥٤/١.

(٤٣) لم يعرف عن الشيعة في بداية أمرهم النفي في الصفات بل كانوا مشبهة ثم تأثروا بالمعتزلة خاصة الإمامية والزيدية، وأما الخوراج فكانوا في بداية أمرهم مثبتة ولم يخوضوا في مثل هذه الأمور وبعد استقرار مؤلفات المعتزلة تبنى عبدالله بن أباض أحد زعمائهم المتأخرين رأي المعتزلة وأصبح هو رأي الفرقة لاحقاً .يقول شيخ الإسلام (بيان تلبيس الجهمية ٢١٢/٤): «وأما الخوارج الذين كانوا في زمن الصحابة وكبار التابعين فأولئك لم يكن قد ظهر في زمنهم التجهم أصلاً ولا عرف في الأمة إذ ذاك من كان ينكر الصفات، أو ينكر أن يكون على العرش، أو يقول: إن القرآن مخلوق، أو ينكر رؤية الله تعالى، ونحو ذلك مما ابتدعته الجهمية من هذه الأمة» أ.هـ، وابن القيم عقد مقارنة بين المعطلة المؤولة وبين الخوارج في نونيته (٥٦١/٢) البيت رقم (٢٢٢٢) حيث قال: «ولهم عليكم ميزة الإثبات والتصديق مع خوف من الرحمن» أهـ.

انظر: بحثاً نفيساً في تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للباحث: عبد اللطيف الحفظي (تأثيرهم على الخوارج ص ٣٢٤- ٣٢٦)، (تأثيرهم على الشيعة ص٤٠١ (الزيديه)، ص٤٦٠ (الإمامية) .يقول شيخ الإسلام (منهاج السنة ٥/٣-٦) : «فإن جميع ما يذكره الإمامية المتأخرون في مسائل التوحيد والعدل كابن النعمان والموسوي الملقب بالمرتضى وأبي جعفر الطوسي وغيرهم مأخوذ من كتب المعتزلة بل كثير منه منقول نقل المسطرة، وبعضه قد تصرفوا فيه ..» أ.هـ

ولهذا يقرر شيخ الإسلام أن الأشعري ينص على أن كلام الله العربي الذي بين أيدينا مخلوق، ونص عبارته: «ولكن المشهور عنه - أي الأشعري - أن الكلام العربي مخلوق، ولا يطلق عليه بأنه كلام الله» أ. هـ (٤٤).

بل ينص شيخ الإسلام على عدم الفرق بين قول المعتزلة والجهمية وبين قول الأشاعرة والكلابية حيث يقول: «فإن هذا القرآن العربي لا بد له من متكلم تكلم به أولاً قبل أن يصل إلينا، **وهذا القول يوافق قول المعتزلة ونحوهم في إثبات خلق القرآن العربي**، وكذلك التوراة العبرية، ويفارقه من وجهين: أحدهما أن أولئك يقولون أن المخلوق كلام الله وهم يقولون إنه ليس كلام الله لكن يسمى كلام الله مجازاً هذا قول أئمتهم وجمهورهم، وقال طائفة من متأخريهم: بل لفظ الكلام يقال على هذا وهذا بالاشتراك اللفظي، لكن لفظ هذا الكلام ينقض أصلهم في إبطال قيام الكلام بغير المتكلم به، ومع هذا لا يقولون أن المخلوق كلام الله حقيقة كما يقوله المعتزلة مع قولهم أنه كلام حقيقة، بل يجعلون القرآن العربي كلاماً لغير الله وهو كلام حقيقة، وهذا **شر من قول المعتزلة وهذا حقيقة قول الجهمية، ومن هذا الوجه نقول: المعتزلة أقرب**، وقول الآخرين هو قول الجهمية المحضة، لكن المعتزلة في المعنى موافقون لهؤلاء وإنما ينازعونهم في اللفظ، الثاني أن هؤلاء يقولون: لله كلام هو معنى قديم قائم بذاته، و(الخلقية)(٤٥) يقولون لا يقوم بذاته كلام، ومن هذا الوجه الكلابية خير من (الخلقية) في الظاهر، **لكن جمهور الناس يقولون إن أصحاب هذا القول عند التحقيق لم يثبتوا كلاماً له حقيقة غير المخلوق**، فإنهم يقولون إنه معنى واحد هو الأمر والنهي والخبر، إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلاً، ومنهم من قال هو خمس معان» أ. هـ (٤٦).

وحتى لا يكون الكلام بغير برهان ولا دليل أسوق بعض كلام أئمة الأشاعرة والماتريدية في القديم والحديث يؤكد ما قررناه سابقا عنهم، وذلك بتصريحهم بأن القرآن الموجود الآن

---

(٤٤) مجموع الفتاوى ٥٥٧/١٢، جامع الرسائل والمسائل ٣٥٣/٣ (رسالة بعنوان كلام مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله الكريم) .

(٤٥) أي القائلون صراحة بخلق القرآن وهم الجهمية والمعتزلة .

(٤٦) مجموع الفتاوى ١٢٠/١٢-١٢١.

في أيدينا مخلوق، وأن القول بأن كلام الله نفسي وأن الموجود عبارة عن كلام الله قضية مشكلة ومحيرة بين أوساط الأشاعرة .

- يقول إمام الحرمين أبو المعالي الجويني: «فإن معنى قولهم - يعني المعتزلة - (هذه العبارات كلام الله) أنها خَلْقُه، ونحن لا ننكر أنها خلق الله ..» أ. ه[٤٧].

- ويقول الرازي: «واعلم إن التحقيق أن لا نزاع بيننا وبينهم في كونه متكلما بالمعنى الذي ذكروه»[٤٨]، قال شيخ الإسلام معقباً: «الوجه الثالث: أن الرجل قد أقر أنه لا نزاع بينهم وبين المعتزلة من جهة المعنى في خلق الكلام بالمعنى الذي يقوله المعتزلة، وإنما النزاع لفظي حيث إن المعتزلة سمت ذلك المخلوق كلام الله، وهم لم يسموه كلام الله » أ ه[٤٩]،

- يقول أبو المعين النسفي: «فأسمعه جبريل بالصوت والحروف فخلق صوتاً فسمعه بذلك الصوت والحروف ..» أ ه[٥٠].

- يقول الباجوري: «واعلم أن كلام الله تعالى يطلق على الكلام النفسي القديم بمعنى: أنه صفة قائمة بذاته، كما يطلق على الكلام اللفظي بمعنى: أنه خلقه» أ. ه، ومع هذا نرى تناقض هؤلاء وخجلهم من البوح بهذا المعتقد القبيح لعامة الناس فيستدرك الباجوري على الكلام السابق ويقول: «ومع كون اللفظ الذي نقرأه حادثاً لا يجوز أن يقال: القرآن حادث إلا في مقام التعليم ..» أ ه[٥١]

- ويقول التفتازاني: «فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة، وهو في التحقيق عائد إلى إثبات كلام النفس ونفيه، وأن القرآن هو المتلو هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي، وإلا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي ..» أ. ه[٥٢].

---

(٤٧) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص١١٦.

(٤٨) في نهاية إقدام العقول نقله شيخ الإسلام في التسعينية ٥٩٧/٢

(٤٩) التسعينية ٦١٨/٢.

(٥٠) بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص١٤٥.وراجع أيضا المواقف للإيجي: ص٢٩٣، والتوحيد للماتريدي ص٥٩.

(٥١) شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص١١٤- ١١٥.

(٥٢) شرح المقاصد للتفتازاني ١٤٦/٤.

وهذا تصريح واضح بالاتفاق مع المعتزلة بالقول بخلق القرآن .[٥٣]

فخلاصة بحثنا أن ما نقرره من مآلات فاسدة مفسدة لعقيدة المسلمين ينصب على المعتزلة والأشاعرة والماتريدية لأنهم متفقون على أن القرآن الذي بين أيدينا مخلوق.[٥٤] ويقرر شيخ الإسلام أن حقيقة قول الأشاعرة استفاضت عند الناس أن القرآن ليس كلام الله وأن كلامهم متناقض وأنهم من بعض الوجوه تكون المعتزلة أخف منهم بدعة[٥٥]، وأن ماذم السلف به المعتزلة ينال الأشاعرة منه النصيب الأوفى.[٥٦]، ورحم الله ابن قدامة حين قال: «وعند الأشعري أنها- أي السور والآيات - مخلوقة، فقوله قول المعتزلة لا محالة، إلا أنه يريد التلبيس فيقول في الظاهر قولاً يوافق أهل الحق، ثم يفسره بقول المعتزلة» أ هـ[٥٧].

(٥٣) وهذا القول تبناه مشايخهم المعاصرين أمثال الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي حيث يقول في كتابه: كبرى اليقينيات الكونية ص١٢٦: «وأما الكلام الذي هو اللفظ فاتفقوا (يعني الأشاعرة والمعتزلة) على أنه مخلوق» أ.هـ، وأشار إلى هذا الاتفاق الألوسي في روح المعاني ١٦٧/١٥ عند تفسير قوله تعالى ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ ﴾ (الإسراء: ٨٨) .

(٥٤) نقل شيخ الإسلام عن الآمدي حيرته وورود الإشكالات التي لا يستطيع حلها حول القول بالكلام النفسي انظر: درء التعارض١١٩/٤.

(٥٥) انظر كلاماً نفيساً لشيخ الإسلام في التسعينية ٨٧٣/٣- ٨٧٥، ٩٦١/٣-٩٦٦.

(٥٦) المصدر السابق ٩٨١/٣.

(٥٧) المناظرة في القرآن لابن قدامة ص٨٣.

الفصل الأول

مآلات القول بخلق القرآن قديماً (كما قرره السلف).

إن من يتأمل موقف السلف الصارم والقوي من القول بخلق القرآن يدرك تمام الإدراك عمق فهمهم ورسوخ قدمهم في فهم نصوص الكتاب والسنة واطلاعهم على دقائق مقالات الفرق الضالة، وما تؤول إليه وإن لم يصرحوا بها، ولعظم هذه الفرية في حق كلام الله وفي المصدر الأول في التشريع الإسلامي كانت فتواهم التي أجمعوا عليها: أن من يقول بخلق القرآن فهو كافر(٥٨)، وأكتفي هنا بذكر كلام الإمام اللالكائي بعد أن سرد أقوال السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم حتى عد خمسمائة وخمسين نفساً قال: «قالوا كلهم القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال مخلوق فهو كافر، فهؤلاء خمسمائة وخمسون نفساً أو أكثر من التابعين وأبتاع التابعين والأئمة المرضيين سوى الصحابة الخيرين على اختلاف الأعصار ومضي السنين والأعوام، وفيهم نحو من مائة إمام ممن أخذ الناس أقوالهم

(٥٨) انظر: للاستزادة في سرد كلام السلف وإجماعاتهم ونقولهم: اللالكائي (٢٥٣/١- ٣٨٤)، الشريعة للآجري (٤٨٩/١)، الإبانة لابن بطة - القسم الثالث - الرد على الجهمية (٥/٢)، العقيدة السلفية في كلام رب البرية ص ١٣٨-١٤٧.الآثارالمروية عن السلف في العقيدة - في كتاب تاريخ مدينة دمشق - حمعاً وتحقيقاً ودراسة - (٧٣٨/٢-٧٧٠)، تأليف توفيق كمال طاش، الآثار الواردة عن أئمة السنة في أبواب الاعتقاد من كتاب سير أعلام النبلاء - جمعاً وتخريجاً ودرسة - (٣١١/١-٤٣٧)، إعداد: د.جمال أحمد بشير بادي .

وتدينوا بمذاهبهم، ولو اشتغلت بنقل أقوال المحدثين لبلغت أسماؤهم ألوفاً كثيرة، لكني اختصرت وحذفت الأسانيد للاختصار . ومن أنكر قولهم استتابوه أو أمروا بقتله أو نفيه أو صلبه» أ.هـ [٥٩].

ومما يؤيد هذا الحكم ويعضده نقلاً وعقلاً هو بيان ما تؤول إليه من مآلات فاسدة في حق الله جل وعلا وذاته المقدسة، وفي حق الرسالة المحمدية، وفي الشريعة الإلهية برمتها، ولعلي أذكر بعضاً من هذه المآلات التي أشار إليها السلف وسطروها في كتبهم، حفظاً لعقيدة المسلمين، ودفاعاً عن كلام رب العالمين، مع صبرهم وثباتهم رغم ما لقيهم من عنت ومشقة وأذية بسبب وقوفهم أمام هذه البدعة العظيمة، والفرية الشنيعة، وأبرز هذه المآلات ما يلي:

المآل الأول: (**أن الله أو شيئا من صفاته يكون مخلوقاً !**)

من فقه السلف - رحمهم الله - أنهم تنبهوا إلى خطورة القول بخلق القرآن ومن أعظم ما تؤول إليه هذه البدعة الخطيرة، والزلة العظيمة؛ هو القدح في ذات الرب، والتدرج إلى اعتقاد أمر قد يكون مستبعداً في بداية الأمر، ولكن مع مرور الأزمان، وغلبة الجهل، ودروس العلم قد يقال: إن الله أو شيئا من صفاته مخلوق، وحتى لو لم يُقَل صراحةً ففيه نزع أو مساس بقدسية وتعظيم الرب جل وعلا وأسمائه وصفاته في قلوب من يقولون بهذا القول المبتدع، وبيّن السلف أن الزنادقة الطاعنين في الإسلام يتدرجون في القدح في الدين وأصوله ومسلماته من خلال هذه الأقوال المبتدعة، قال الإمام مالك : «القرآن كلام الله عز وجل، وكلام الله تعالى من الله سبحانه، وليس من الله جل وعلا شيء مخلوق» [٦٠]، وقال الإمام أحمد «من زعم أن القرآن مخلوق فقد زعم أن الله مخلوق» [٦١]، ونص السلف - رحمهم الله - أن هذا القول أصل الزندقة بناء على ما سبق ذكره لأنه يعود بالقدح على ذات الرب جل وعلا ؛ فقد سأل رجل

---

(٥٩) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣٤٤/١) برقم (٤٩٣) .

(٦٠) رواه: عبد الله بن احمد في السنة (١٥٦/١) برقم (١٤٥)، واللالكائي (٢٤٩/٢) برقم (٤١٠) والآجري في الشريعة (٥٠١/١) برقم (١٦٥) .

(٦١) الإبانة لابن بطة - القسم الثالث (٦٧/٢) برقم (٢٨٦)، السنة للخلال ١٧/٦ برقم (١٨٣٤).

عبد الله بن إدريس عمن يقول: القرآن مخلوق - من اليهود ؟ قال: لا ، قال: من النصارى ؟ قال: لا ، قال: من المجوس ؟ قال: لا ، قال: ممن ؟ قال: من أهل التوحيد ، قال: معاذ الله أن يكون هذا من أهل التوحيد ، هذا زنديق . من زعم أن القرآن مخلوق، فقد زعم أن الله عز وجل مخلوق، يقول الله عز وجل: بسم الله الرحمن الرحيم، فالرحمن لا يكون مخلوقاً ، والرحيم لا يكون مخلوقاً ، والله لا يكون مخلوقاً ، فهذا أصل الزندقة» أ. هـ [٦٢].

وبين السلف أيضا بالتفصيل كيف يؤول هذا القول الفاسد لمثل هذه النتيجة الخطيرة فقد نقل عن الشافعي كما جاء عن البويطي صاحب الإمام الشافعي انه قال: «إنما خلق الله كل شيء بـ(كن)، فإن كانت (كن) مخلوقة فمخلوق خلق مخلوقا» أ. هـ. قال: فحكاه الربيع قلت (القائل اللالكائي): «وهذا معنى ما يعبرون عنه العلماء اليوم: إن هذا (كن) الأول كان مخلوقا ، فهو مخلوق بـ(كن) أخرى ؛ فهذا يؤدي إلى ما يتناهى، وهو قول مستحيل» أ. هـ [٦٣].

وكلام الشافعي استنبطه من قول الله جل وعلا ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾ ﴾ (يس: ٨٢)[٦٤]، ومما استدل به السلف على هذا الأمر وأن القول بخلق القران يؤدي إلى القول بأن الله أو شيئا من صفاته مخلوق: قوله عز وجل: ﴿ وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى ﴾ (السجدة: ١٣)، وما كان منه فهو غير مخلوق، وهذا كله إشارة إلى أعظم مآل وهو:

أن يكون شيء من صفات الله أو ذاته مخلوقا[٦٥]، قال الأشعري - تعليقا على هذه الآية -: «وكلام الله من الله تعالى، فلا يجوز أن يكون كلامه الذي هو منه مخلوقاً في شجرة

(٦٢) رواه الإمام البخاري في خلق أفعال العباد (١١/٢) برقم (٥) ت: د.فهد الفهيد، وعبد الله في السنة (١١٣/١ برقم (٢٩) ت: د.محمد سعيد القحطاني ط.دار ابن القيم ط.١٤٠٦هـ، الاجري في الشريعة (٤٩٧/١)، برقم (١٦١)، اللالكائي - (٢٨٣/١) برقم (٤٣٢) .

(٦٣) اللالكائي ١ / ٢٤٣برقم (٣٥٦)، الحجة في بيان المحجة (٢٢٧/١-٢٢٨) .

(٦٤) وللأشعري في الإبانة شرح قريب من كلام الشافعي ص٦٥، وانظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد ص٣١٧، والتوحيد لابن خزيمة ٣٩٢/١، الإبانة لابن بطة ١٩٦/٢، وانظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار لابي الخير العمراني ٥٤٦/٢.

(٦٥) انظر: اللالكائي ٣٥٦/١-٣٥٧.، وانظر استدلالا نفيساً للامام أبي عبيد القاسم ابن سلام رواه عن عبد الله في السنة (١٦٣/١) برقم (١٧٧)، وانظر هذا الاستنباط معزوا إلى وكيع والإمام أحمد وعبد العزيز الكناني (الحجة في بيان المحجة ٢٢٩/١)، والإبانة لابن بطة - القسم الثالث -الرد على الجهمية ٢١٨/١.

مخلوقة، كما لا يجوز أن يكون علمه الذي هو منه مخلوقاً في غيره تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً» أ.هـ [٦٦].

ويقول الإمام ابن بطة: «فزعموا أن القرآن مخلوق، والقرآن من علم الله تعالى وفيه صفاته العليا وأسماؤه الحسنى، فمن زعم أن القرآن مخلوق فقد زعم أن الله كان ولا علم، ومن زعم أن أسماء الله وصفاته مخلوقة فقد زعم أن الله مخلوق محدث، وأنه لم يكن ثم كان، تعالى الله عما تقوله الجهمية الملحدة علواً كبيراً» أ.هـ [٦٧]

ويقول الإمام السجزي بعبارة أكثر وضوحاً: «لأن من قال: إنه مخلوق صار منكراً لصفة من صفات ذات الله عز وجل، ومنكر الصفة كمنكر الذات، فكفره كفر جحود لا غير» أ.هـ [٦٨].

والإمام أحمد يقدم لطلابه دليلا عقلياً على هذه النتيجة الخطيرة لمن يقول بخلق القرآن فقد سئل: إن الناس قد وقعوا في أمر القرآن فكيف أقول؟ قال الإمام أحمد: أليس أنت مخلوق؟ قال: نعم، قال: فكلامك منك، مخلوق ؟ قال: نعم، قال: أوليس القرآن من كلام الله؟ قال: نعم، قال: فيكون من الله شيء مخلوق ؟ ! [٦٩]

ويقول شيخ الإسلام - معلقاً على هذا الاستدلال من الإمام أحمد -: «بين أحمد للسائل أن الكلام من المتكلم وقائم به، لا يجوز أن يكون الكلام غير متصل بالمتكلم، لا قائم به، بدليل أن كلامك أيها المخلوق منك لا من غيرك، فإذا كنت أنت مخلوقاً وجب أن يكون كلامك أيضاً مخلوقاً، وإذا كان الله تعالى غير مخلوق امتنع أن يكون ما هو منه وبه مخلوقاً» أ هـ [٧٠].

---

(٦٦) الإبانة للأشعري ص ٦٨-٦٩، وانظر: الانتصار للعمراني ٥٤٧/٢.

(٦٧) الإبانة - القسم الثالث - الرد على الجهمية ٢١٤/١.

(٦٨) رسالة السجزي إلى أهل زبيد ص١٠٦.

(٦٩) اللالكائي (٢٩١/١) برقم (٤٥١)، الإبانة لابن بطة - القسم الثالث - الرد على الجهمية (٣٥/٢) برقم (٢٢٥)، السنة للخلال (١٩/٦) برقم (١٨٤٨).

(٧٠) الفتاوى٤٣٤/١٢، وانظر: نكت القرآن للحافظ القصاب ٢٨٢/٢- ٢٨٣عند قوله تعالى في سورة طه ﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ ۝١١ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ ﴾ (طه: ١١-١٢).

المآل الثاني: (**تجويز الشرك بالله**):

يجيز السلف الاستعاذة بكلمات الله، ومن زعم أن القرآن مخلوق فكأنه يجيز أن يستعاذ بمخلوق وهو شرك بالله العظيم، فمآل من قال : إن القرآن مخلوق جواز أن يشرك بالله لاستعاذته بغير الله.

قال اللالكائي: «وقال تعالى: ﴿ وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـًٔا ﴾ (النساء: ٣٦)، ومن أعظم الشرك أن يقال: إن العبادة لاسمه واسمه مخلوق، وقد أمر بالعبادة للمخلوق» أ هـ[٧١].

وسأل رجل النضر بن محمد عن القرآن، فقال النضر: «من قال بأن هذه الآية: ﴿ إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي ﴾ (طه: ١٤) مخلوقة فقد كفر . فلقيت عبد الله بن المبارك فأخبرته فقال: صدق أبو محمد عافاه الله، ما كان الله ليأمرنا أن نعبد مخلوقا» أ هـ[٧٢].

وقد أنشد الإمام ابن المبارك[٧٣]:

لا أقول بقــول الجهــــم إن لـــه   قولاً يضارع قول الشرك أحياناً

وجاء عن سوار بن عبد الله القاضي يقول: «دخلت على رجل أعوذه من وجع به، فقال: القرآن ليس بمخلوق، وذاك أنه كل من عوذني قال أعيذك بالله، أعيذك بالقرآن، فعلمت أن القرآن ليس بمخلوق» أ. هـ[٧٤]، وقال الإمام البخاري: «باب ما كان النبي ﷺ يستعيذ بكلمات الله لا بكلام غيره، وقال نعيم: لا يستعاذ بالمخلوق ولا بكلام العباد، والجن والإنس والملائكة» قال البخاري: وفي هذا دليل أن كلام الله غير مخلوق وأن سواه خلق» أ. هـ[٧٥]، ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولهذا كان السلف يقولون في هذه الآية - يعني قوله تعالى

---

(٧١) اللالكائي (١/٢٣٠) .

(٧٢) اخرجه عبدالله في السنة (١/١١٠) برقم (٢٠)، وابن بطة في الإبانة - القسم الثالث - الرد على الجهمية (٢/٣٧) برقم (٢٢٩)، واللالكائي (١/٢٨٢) برقم (٤٢٨) .وصحح إسناده الألباني في مختصر العلو ص١٧٤.

(٧٣) خلق أفعال العباد للبخاري ٢/١٤ برقم (١٢) .

(٧٤) أخرجه عبدالله في السنة (١/١٦٣) برقم (١٧٢) .

(٧٥) خلق أفعال العباد (٢/٢٣٢) برقم (٤٥٣) .، وانظر: استدلال: ابن خزيمة في التوحيد ١/٤٠١، وابن بطة في الإبانة - القسم الثالث - الرد على الجهمية (١/٢٦٢)، وابن عبدالبر في التمهيد ٢١/٢٤١، ٢٤/١٠٩.

﴿ إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي ﴾ - وأمثالها: من قال: إنه مخلوق فقد كفر، ويستعظمون القول بخلق هذه الآية وأمثالها أكثر من غيرها يعظم عليهم أن تقوم دعوى الإلهية والربوبية لغير الله تعالى» أ. هـ[٧٦].

المآل الثالث: وصف الله بالنقائص والعيوب !

ومما آل إليه القول بخلق القرآن جملة من النقائص والعيوب في حق الله عز وجل نجملها فيما يلي:

١- اعتقاد أن شيئا من ذاته أوصفاته يفنى ويبيد:

وقد استنبط أهل السنة هذا المآل لإلزام أهل البدع القائلين بخلق القرآن[٧٧].

ومن ذلك ما سطره الإمام الدارمي حيث يقول: الله عز وجل: ﴿ قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي ﴾ (الكهف: ١٠٩)، وقال: ﴿ وَلَوۡ أَنَّمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ مِن شَجَرَةٍ أَقۡلَٰمٞ وَٱلۡبَحۡرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦ سَبۡعَةُ أَبۡحُرٖ مَّا نَفِدَتۡ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ﴾(لقمان: ٢٧)، وصدق وبلغ رسول الله ﷺ، لو جميع مياه بحور السموات والأرض وعيونها وقطعت أشجارها أقلاماً، لنفدت المياه، وانكسرت الأقلام قبل أن تنفد كلمات الله، لأن المياه والأشجار مخلوقة، وقد كتب الله عليها الفناء عند انتهاء مدتها، والله حي لا يموت، ولا يفنى كلامه، ويزال متكلماً بعد الخلق، كما لم يزل متكلماً قبلهم، لا يُنفد المخلوق الفاني كلامَ الخالق الباقي الذي لا انقطاع له في الدنيا والآخرة، ولو كان على ما يذهب إليه هؤلاء الجهمية أنه كلام مخلوق أضيف إلى الله وأن الله عز وجل لم يتكلم بشيء قط، ولا يتكلم بشيء قط، ولن يتكلم لنفد كل مخلوق من الكلام قبل أن ينفد ماء بحر واحد من البحور ..» أ هـ[٧٨].

.وقال الإمام التيمي: «وقال في كتابه ﴿ قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي ﴾ الآية يفسره قوله

---

(٧٦) الفتاوى ٤٣٥/١٢.

(٧٧) انظر: اللالكائي (٣٥٨/١-٣٥٩)، التوحيد لابن خزيمة ٣٩٦/١-٣٩٩، والحجة في بيان المحجة (٢٢٩/١)، الإبانة للأشعري ص٦٧.

(٧٨) الرد على الجهمية ص١٣٤.

تعالى ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ ﴾ (لقمان: ٢٧) الآية يعني يكتب بها كلمات الله وكان البحر مداداً لم ينفد كلمات ربنا، ولم يرد بالبحر بحراً واحداً، أعلم الله تعالى: أنه لو جيء بمثل البحر مداداً وزيد على مائه سبعة أبحر لم تنفد كلمات الله فدل بهذه الأشياء أن كلمات ربنا ليست بمخلوقة» أ. هـ[٧٩].

٢- وصف الله بضد الكلام وهو السكوت والبكم والآفات أو يوصف بالجهل - تعالى الله عما يقولون - وهي من صفات الجمادات والأصنام:

قال الإمام ابن بطة - مصرحاً بأن هذا لازم ومآلٌ يؤول إليه كلام هؤلاء القائلين بخلق القرآن -: «ويلزم الجهمي في قوله: إن الله لم يتكلم ولا يتكلم أن يكون قد شبه ربه بالأصنام المتخذة من النحاس والرصاص والحجارة فتدبروا - رحمكم الله - نفي الجهمي للكلام عن الله، إنما أراد أن يجعل ربه كهذه، فإن الله عز وجل عيّر قوماً عبدوا من دونه آلهة لا تتكلم ؛ فقال: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٩٤﴾ ﴾ (الأعراف: ١٩٤)، فزعم الجهمي أن ربه كذا إذا دعي لا يجيب»أ هـ[٨٠].

ونص على هذا الإلزام أبو الحسن الأشعري حيث قال: «واعلموا رحمكم الله أن قول الجهمية: إن كلام الله مخلوق، يلزمهم به أن يكون الله تعالى لم يزل كالأصنام التي لا تنطق ولا تتكلم، لو كان لم يزل غير متكلم، لأن الله تعالى يخبر عن إبراهيم عليه السلام أنه قال لقومه لما قالوا له: ﴿ أَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ ﴿٦٢﴾ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾ ﴾ (الأنبياء: ٦٢-٦٣)، فاحتج عليهم بأن الأصنام إذا لم تكن ناطقة متكلمة، لم تكن آلهة، وأن الإله لا يكون غير ناطق ولا متكلم»أ هـ[٨١].

وقال الدارمي: «وقال لقوم موسى حين اتخذوا العجل ﴿ أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾ ﴾ (طه: ٨٩)، وقال: ﴿ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ ﴿١٤٨﴾ ﴾ (الأعراف: ١٤٨)، ففي كل ما ذكرناه

(٧٩) الحجة في بيان المحجة (٢٢١/١)، وانظر نفس المصدر (٢٢٩/١-٢٣٠).

(٨٠) الإبانة - القسم الثالث - الرد على الجهمية ٢١٣/٢.

(٨١) الإبانة للأشعري ص٧١.

تحقيق كلام الله وتثبيته نصاً بلا تأويل، ففيما عاب الله به العجل في عجزه عن القول والكلام بيان بين أن الله عز وجل غير عاجز عنه، وأنه متكلم وقائل، لأنه لم يكن يعيب العجل بشيء هو موجود به» أ. هـ [(٨٢)].

ويقول الحافظ الكرجي القصاب - عند قوله تعالى ﴿ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ ﴾ -: «أليس كان عجز آلهتهم عن الكلام نقصاً فيها، وأحد علامات تحقق بطلان الإلهية عنها ؟ ، فأراهم لا يرون - ويحهم - لا على أن يصفوه صفة الموات، ومن لا يقدر على نطق ولا حركة، وهذا هو التعطيل بعينه نعوذ بالله منه» أ. هـ [(٨٣)].

وفي بعض المواضع يشير السلف إلى هذا المآل بلفظ مختصر، بعيد عن الإسهاب والشرح، وهذا يدل على رسوخ قدمهم في العلم بكتاب الله والاستنباط منه، فقد قال هارون بن معروف: «من قال القرآن مخلوق فهو يعبد صنماً» [(٨٤)]، وقال الإمام البخاري: «وقال بعض أهل العلم: إن الجهمية هم المشبهة ؛ لأنهم شبهوا ربهم بالصنم والأصم والأبكم الذي لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ولا يخلق، وقالت الجهمية: وكذلك لا يتكلم ولا يبصر نفسه، وقالوا: إن اسم الله مخلوق» أ. هـ [(٨٥)].

٣- الزعم بأنه كلام بشر كقول المشركين:

قال الإمام الدارمي: «وأي زندقة بأظهر ممن ينتحل الإسلام في ظاهره، وفي الباطن يضاهي قوله في القرآن قول مشركي قريش الذين ردوا على الله ورسوله، فقالوا ﴿ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ ﴿٧﴾ ﴾ (ص: ٧)، و ﴿ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٥﴾ ﴾ (الأنعام: ٢٥)، و ﴿ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴿٢٥﴾ ﴾ (المدثر: ٢٥)، كما قالت الجهمية سواء: إن هذا إلا مخلوق» أ هـ [(٨٦)].

---

(٨٢) الرد على الجهمية ص١٣٣.

(٨٣) نكت القرآن ٣٠٩/٢.وانظر نفس المصدر٥٢١/٣، وانظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار لأبي الخير العمراني ٥٤٠/٢-٥٤١.

(٨٤) رواه عبدالله بن أحمد في السنة (١٢٧/١) برقم (٦٧) .وابن بطة - الابانة - القسم الثالث -الرد على الجهمية (٦٣/٢) برقم (٢٧٢) .

(٨٥) خلق أفعال العباد (٥٩/٢) برقم (١١١) . وانظر: الرد على الجهمية ص١٧٤.

(٨٦) الرد على الجهمية ص١٨٥-١٨٦، وانظر: نفس المصدر ص١٥٩، والإبانة للأشعري ص٧٠، والإبانة لابن بطة ١٣٤/٢القسم الثالث - الرد على الجهمية .

المآل الرابع: إن القول بخلق القرآن يعود على كل الرسالة والشريعة التي من عند الله بالإبطال:

يقول الإمام الهروي - رحمه الله -: «وأما الذين قالوا بإنكار الكلام لله عز وجل؛ فأرادوا إبطال الكل، لأن الله تعالى إذا لم يكن - على زعمهم الكاذب - متكلماً بطل الوحي، وارتفع الأمر والنهي، وذهبت الملة عن أن تكون سمعية فلا يكون جبريل عليه السلام سمع ما بلّغ ولا الرسول ﷺ أخذ ما أنفذ فيبطل التسليم والسمع والتقليد ويبقى المعقول الذي قاموا به» أ هـ[(٨٧)].

والواقع يصدق هذه المقولة فكل من تأثر بمقولاتهم ترك دينه وعبادته لربه كما فعل الجهم وغيره من رؤوس أهل البدع وقد قال الإمام البيكندي شيخ البخاري: «وكلامهم يدعو إلى الزندقة، وكلامهم وصفناه لغير واحد من أهل الفقه والبصر فمالوا آخر أمرهم إلى الزندقة، والرجل إذا رسخ في كلامهم ترك الصلاة واتبع الشهوات» أ. هـ[(٨٨)].

يقول الإمام السجزي في رده على قول الأشعري في كلام الله: «وأما رفع أحكام الشريعة، فلأنها إنما تثبت بالقرآن فإذا كان الأشعري عنده القرآن غير هذا النظم العربي، وأهل الحل والعقد لا يعرفون ما يقوله ارتفعت أحكام الشريعة ولا خلاف بين المسلمين أن من جحد سورة من القرآن أو آية منه أو حرفاً متفقاً عليه فهو كافر» أ. هـ[(٨٩)].

يقول البغدادي بعد أن ساق اعتقاد بعض طوائف المعتزلة في القول بخلق القرآن: «وإذا لم يكن له كلام لم يكن له أمر ونهي وتكليف، وهذا يؤدي إلى رفع التكليف، وإلى رفع أحكام الشريعة» أ. هـ[(٩٠)].

وهذا المآل يصدق على كل من قال بأنه مخلوق سواء المعتزلة القائلين بأنه لفظه ومعناه مخلوق أو الأشاعرة القائلين بأن ألفاظه دون معانيه مخلوقة .

ولكننا هنا ننبه إلى أمر، وهو أن لازم المذهب كفر على كل حال، لكونه مؤديًا إلى مخالفة قطعيات الكتاب والسنة، لكن مع ذلك لا نطرد الحكم على القائل، لا على سبيل

(٨٧) ذم الكلام (١٢٦/٥)، وانظر نفس المعنى عند ابن القيم في مختصر الصواعق للبعلي٤/١٣٠١.

(٨٨) نقل هذا الكلام شيخ الإسلام ابن تيمية في التسعينية (٢٤٠/١) عن كتاب للبيكندي في السنة والجماعة .

(٨٩) رسالة السجزي لأهل زبيد ص١١٠وانظر: حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدع لابن قدامة ص٢٢.

(٩٠) الفرق بين الفرق للبغدادي ص١٤٥ عند ذكر المعمرية من فرق المعتزلة.

التعميم ولا التعين، لأنه ليس كل لازم فاسد عن قول يتبناه قائله - لغفلة عن اللازم أو قصور في إدراك تصوره - لازمًا لقائله، لذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في القائلين بمذهب التفويض: «ولا ريب أنّهم لم يتصوّروا حقيقة ما قالوه ولوازمه، ولو تصوّروا ذلك لعلموا أنّه يلزمهم ما هو من أقبح أقوال الكفّار في الأنبياء، وهم لا يرتضون مقالة من ينتقص النبيّ ﷺ، ولو تنقّصه أحد لاستحلّوا قتله، وهم مصيبون في استحلال قتل من يقدح في الأنبياء عليهم السلام وقولهم يتضمّن أعظم القدح؛ لكن لم يعرفوا ذلك، ولازم القول ليس بقول، فإنّهم لو عرفوا هذا يلزمهم ما التزموه.. »[٩١].

ولكن بطبيعة الحال، الفرق قائم بين المعتزلة والأشاعرة من جهة، وبين من أعمل مناهج النقد الغربي في نصوص الكتاب من علمانيين وماركسيين كنص غير إلهي مستفيدين من القول بخلق القرآن عند أولئك من جهة أخرى، لكونهم التزموا هذه اللوازم الفاسدة وصرحوا بذلك في كلامهم، بل تبني القول بخلق القرآن ابتداء على النحو الذي ساروا عليه في نقد نصوص الوحي، كان المدخل لهم في إبطال أحكام الشريعة، وإدعاء عدم صلاحيتها.

المآل الخامس: الاستهانة والاستخفاف بكلام الله:

والباعث لهذا المآل الخطير هو أنهم قرروا أن الذي بين أيدينا ليس هو كلام الله الذي هو صفته بل مخلوق من مخلوقاته وهذا الأمر اتفق عليه المعتزلة والأشاعرة .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذا الأمر وسبب وقوعهم في هذه الأمور الخطيرة المخرجة من الملة - وهو يعرض اعتقاد الأشاعرة والكلابية في كلام الله -: «إنه معنى قائم بذات الله فقط، وأن الحروف ليست من كلام الله، بل خلقها الله في الهواء، أو صنفها جبريل، أو محمد، فضموا إلى ذلك أن المصحف ليس فيه إلا مداد وورق، وأعرضوا عما قاله سلفهم من أن ذلك دليل على كلام الله فيجب احترامه لما رأوا أن مجرد كونه دليلا لا يوجب الاحترام، كالدليل على الخالق المتكلم بالكلام، فإن الموجودات كلها أدلة عليه، ولا يجب احترامها، فصار هؤلاء يمتهنون المصحف حتى يدوسوه بأرجلهم، ومنهم من يكتب أسماء الله بالعذرة، إسقاطاً لحرمة ما كتب في المصاحف والورق من أسماء الله وآياته، وقد اتفق المسلمون على أن من استخف بالمصحف، مثل أن يلقيه في الحش أو يركضه برجله، إهانة له،

---

(٩١) الفتاوى: (٤٧٧/٥) .

أنه كافر مباح الدم، فالبدع تكون في أولها شبراً ثم تكثر في الأتباع حتى تصير ذراعاً وأميالاً وفراسخ...» أ. هـ [٩٢]، ويقول الإمام ابن القيم: «ومن هنا استخف كثير من أتباعهم بالمصحف وجوزوا دوسه بالأرجل لأنه بزعمهم ليس فيه إلا الجلد والورق ...» أ هـ [٩٣]، وهذا الذي أشار إليه شيخ الإسلام وابن القيم عن الأشاعرة وأهل الكلام واستخفافهم بكلام الله والمصحف وأن الذي آل بهم إلى هذا هو قولهم المبتدع في كلام الله بأنه مخلوق أكده ابن حزم حيث قال: «ولقد أخبرني علي بن حمزة المرادي الصقلي الصوفي أنه رأى بعض الأشعرية يبطح المصحف برجله، قال فأكبرت ذلك وقلت له: ويحك هكذا تصنع بالمصحف وفيه كلام الله تعالى ؟ فقال لي: ويلك والله ما فيه إلا السخام والسواد، وأما كلام الله فلا» أ. هـ [٩٤].

والقصص التي وردت في الاستهانة بكتاب الله وعدم تعظيمه عن القائلين بخلق القرآن سواء من الجهمية أو الأشعرية كثيرة وهي شاهدة على أن هذا من أعظم المآلات، بل إن نشر هذا الاعتقاد يضعف التعظيم لكتاب الله في قلوب العوام، يقول الإمام ابن الجوزي: «قدم إلى بغداد جماعة من أهل البدع الأعاجم، فارتقوا المنابر لتذكير العوام فكان معظم مجالسهم أنهم يقولون: ليس لله في الأرض كلام، وهل المصحف إلا ورق ...إلى (أن قال): ثم يقولون: أين الحروفية الذين يزعمون أن القرآن حرف وصوت ؟ هذا عبارة جبريل، فمازالوا كذلك حتى هان تعظيم القرآن في صدور كثير من العوام وصار أحدهم يسمع فيقول: هذا هو الصحيح، وإلا فالقرآن شيء يجيء به جبريل في كيس» [٩٥]، وأعظم من هذا ما ثبت عن الجهم زعيم الطائفة المخذولة بإهانته للمصحف كما روى ذلك أئمة السنة «أن رجلاً من أهل مرو كان صديقاً لجهم ثم قطعه وجفاه، فقيل له: لم جفوته ؟ فقال: جاء منه ما لا يحتمل؛ قرأت يوماً آية كذا وكذا - نسيها يحيى - فقال: ما كان أظرف محمدا! فاحتملتها، ثم قرأ سورة طه، فلما قال ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ قال: أما والله لو وجدت سبيلا إلى حكها لحككتها من المصاحف، فاحتملتها، ثم قرأ سورة القصص، فلما انتهى إلى ذكر موسى

---

(٩٢) مجموع الفتاوى ٤٢٥/٨.وانظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، د.عبدالرحمن المحمود ١٢٩٨/٣-١٢٩٩.

(٩٣) مختصر الصواعق١٣٨٣/٤.وقد نقل كلاما لابن عقيل الحنبلي في نفس هذا المآل فليرجع إليه ١٣٨٤/٤- ١٣٨٦.

(٩٤) الفصل (٨١/٥) .

(٩٥) صيد الخاطر لابن الجوزي ص٣١٦، ت: عامر ياسين .وانظر: أقاويل الثقات لمرعي الحنبلي ص٢٢٣.

قال: ما هذا ؟ ذكر قصته في موضع فلم يتمها، ثم ذكرها هنا فلم يتمها، ثم رمى بالمصحف من حجره فوقع، فوثبت عليه» أ هـ [(٩٦)].

ولهذا وجب التحذير من هذه البدعة عبر العصور وفي كل البلدان حتى يبقى لكتاب الله هيبته في النفوس كما أراد الله ورسوله .[(٩٧)].

المآل السادس: نفي الإعجاز عن القرآن:

وهذا يشمل من نفى الإعجاز عن لفظه ومعناه، أو عن لفظه دون معناه، وهو لازم لهم لأن القرآن لو كان من عند مخلوق أو هو كلام مخلوق لم يكن معجزاً، وإنما يستقيم القرآن أن يكون معجزاً إذا قيل إنه كلام الله حقيقة وهو كلام إلهي غير مخلوق فالآيات الكثيرة تدل على أنه كلام إلهي غير مخلوق معجز بلفظه ومعناه ومن كل الوجوه كما يقرر ذلك شيخ الإسلام حيث يقول: «وكون القرآن معجزة ليس هو من جهة فصاحته وبلاغته فقط، أو نظمه وأسلوبه فقط، ولا من جهة إخباره بالغيب فقط، ولا من جهة صرف الدواعي عن معارضته فقط، ولا من جهة سلب قدرتهم عن معارضته فقط، بل هو آية بينة معجزة من وجوه متعددة، من جهة اللفظ، ومن جهة النظم، ومن جهة البلاغة، وفي دلالة اللفظ على المعنى، ومن جهة معانيه التي أخبر بها عن الله تعالى وأسمائه وصفاته وملائكته وغير ذلك، ومن جهة معانيه التي أخبر بها عن الغيب الماضي، وعن الغيب المستقبل، ومن جهة ما أخبر به عن المعاد، ومن جهة مابيّن فيه من الدلائل اليقينية، والأقيسة العقلية، التي هي الأمثال المضروبة كما قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴿٨٩﴾ ﴾ (الإسراء: ٨٩)، وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا ﴿٥٤﴾ ﴾ (الكهف: ٥٤)... » أ هـ [(٩٨)]،

---

(٩٦) أخرج القصة: البخاري في خلق أفعال العباد (٤١/٢) برقم (٧١)، وعبد الله بن احمد في السنة (١٦٧/١) برقم (١٩٠)، وابن بطة في الإبانة - القسم الثالث - الرد على الجهمية (٩٢/٢) برقم (٣٢٢)، وصحح إسنادها الألباني في مختصر العلو ص١٦٣.

(٩٧) انظر: فصلاً نفيساً بعنوان: عدم تعظيم المتكلمين للقرآن، في كتاب القرآن الكريم ومنزلته بين السلف ومخالفيهم - دراسة عقدية - ١٠٨٤/٢، للباحث: محمد هشام طاهري، وتقديم: د.محمد الخميس .

(٩٨) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ٤٢٨/٥، وانظر حول إعجاز القرآن: البرهان في علوم القرآن للزركشي٣١١/١، الاتقان في علوم القرآن للسيوطي ١٨٧٩/٥، إعجاز القرآن للرافعي ص١٣٩،

وقد أشار السلف إلى الاحتجاج على من نفى صفة الكلام وزعم أن القرآن مخلوق بآيات التحدي والتي تثبت الإعجاز للقرآن وأنه كلام إلهي وليس بكلام بشر، ومن ذلك الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾ (الإسراء: ٨٨)، قال الإمام الدارمي معلقاً على هذه الآية: «ففي هذا بيان أن القرآن خرج من الخالق لا من المخلوقين، وأنه كلام الخالق لا كلام المخلوقين، ولو كان كلام المخلوقين منهم لقدر المخلوق الآخر أن يأتي بمثله أو بأحسن منه»أ هـ [٩٩]، وممن أورد هذا اللازم والمآل على مذهب الأشاعرة في القرآن: الإمام العمراني حيث قال: «وأما الدليل على أن هذا المتلو يسمى قرآناً فقوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ ﴾ (الإسراء: ٨٨)، فالذي تحدى الله العرب أن يأتوا بمثله وجعله معجزة لنبيه ﷺ وأخبرهم أنهم لا يأتون بمثله هو هذا القرآن والسور والآيات، فأما ما في نفس الباري من الكلام فلا سبيل للعرب، ولا لأحد من الخلق إلى سماعه، ولا إلى معارضته..» أ هـ [١٠٠].

ولهذا لجأ بعض أئمة المعتزلة[١٠١] إلى اختراع نظرية وبدعة جديدة، وهي ما تسمى بـ «الصرفة» أي: أن الله صرف كفار قريش والعرب عن تحدي القرآن وإلا فإنه يمكنهم الإتيان بمثله لأنه يعتقد أنه مخلوق[١٠٢]. كل هذا حتى لا يتناقض مع قولهم بخلق القرآن، وعده العلماء من أضعف الأقوال [١٠٣] لكثرة ما يرد عليه، ولا تعجب فسوف يأتي الحديث عن أثر

(٩٩) الرد على الجهمية ص١٦٠.

(١٠٠) الانتصار ٥٥٦/٢.

(١٠١) صاحب هذه البدعة الفاسدة: إسحاق بن إبراهيم النظام من أئمة المعتزلة .

(١٠٢) يقول النظام: «الآية والأعجوبة في القرآن مافيه من الأخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم» أهـ، مقالات الإسلاميين ٢٩٦/١، وانظر ممن أشار إلى الصرفة: الفرق بين الفرق ص١٣٧، الملل والنحل للشهرستاني ص٥٠، الآمدي في أبكار الأفكار ٤٣/٥، إعجاز القرآن بين الإمام السيوطي والعلماء - دراسة نقدية مقارنة -، محمد حسن عقيل موسى ص٩٣.

(١٠٣) انظر: الجواب الصحيح ٤٢٩/٥.، وقال الأديب الرافعي في إعجازالقرآن ص١٤٦: « وعلى الجملة فإن القول بالصرفة لا يختلف عن قول العرب فيه: إن هو إلا سحر يؤثر، وهذا زعم رده الله على أهله أكذبهم فيه وجعل القول به ضرباً من العمى (أفسحر هذا أم أنتم لا تبصرون)، فاعتبر ذلك بعضه ببعضه فهو كالشيء الواحد» أهـ.

القول بخلق القرآن على بعض المعاصرين[١٠٤]، وكيف تبنوا هذا الرأي وهو الصرفة رغم ضعفه وتناقضه ومعارضته لصريح آي القرآن.

بل وصل الحال ببعضهم أن قال: «إن الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظماً وبلاغة، وبما هو أفصح منه»[١٠٥]، وكان من مآل القول بخلق القرآن والصرفة هو عدم العناية ببلاغة القرآن وإعجازه لاعتقادهم بأنه مخلوق، يقول الأديب الرافعي: «على أن القول بالصرفة هو المذهب الفاشي من لدن من قال به النظام، يصوبه فيه قوم، ويشايعه عليه آخرون، ولولا احتجاج هذا البليغ لصحته، وقيامه عليه، وتقلده أمره، لكان لنا اليوم كتب ممتعة في بلاغة القرآن وأسلوبه وإعجازه اللغوي وما إلى ذلك، ولكن القوم - عفا الله عنهم - أخرجوا أنفسهم من هذا كله، وكفوها مؤنته بكلمة واحدة تعلقوا عليها، فكانوا فيها جميعاً كقول هذا الشاعر الظريف الذي يقول:

كأننـا والماء من حولنـا　　　قوم جلوس حولهم ماء» أ. هـ[١٠٦].

والأمر لم يقتصر على المعتزلة بل تعدى ذلك إلى الأشاعرة حيث يقول أئمتهم بأن القرآن الذي بين أيدينا ليس معجزة الرسول الكريم ﷺ بل ينقلون إجماعهم على ذلك واتفاقهم مع المعتزلة، يقول الآمدي: «وأما ما قيل من أن القرآن معجزة الرسول فيمتنع أن يكون قديماً، فتهويل لا حاصل له، فإنا مجمعون على أن القرآن ليس بمعجرة الرسول» أ هـ[١٠٧].

بل إن جمعاً من أئمة الأشاعرة ومتكلميهم يكاد أن يكون كلامهم متطابقاً مع من قال بالصرفة من أئمة الاعتزال[١٠٨].

---

(١٠٤) وهو نصر أبو زيد وسيأتي الكلام عليه في الفصل القادم إن شاء الله .

(١٠٥) القائل من أئمة المعتزلة عيسى بن صبيح المردار صاحب الطائفة المردارية .انظر: الملل والنحل ص٦٠، الفرق بين الفرق ص١٥٥.

(١٠٦) إعجازالقرآن ص١٤٦.

(١٠٧) غاية المرام في علم الكلام ص١٠٧، وانظر نفس التقرير من الآمدي في أبكار الأفكار ٣٦٨/١.وصرح الرازي بأن الإعجاز ليس بألفاظ القرآن في نهاية الإيجاز ص ٩٦-٩٩، وممن قرر هذا الغزالي في الاقتصاد ورد عليه الإمام العمراني في الانتصار ٥٩٧/٢.

(١٠٨) انظر: إعجاز القرآن بين الإمام السيوطي والعلماء ص١٠٣، وذكر منهم: الأشعري، والاسفراييني، والماوردي، والبيهقي، والراغب الأصفهاني .

بل نقل هذا القول عن أبي الحسن الأشعري، قال القاضي عياض: «وذهب الشيخ أبو الحسن إلى أنه مما يمكن أن يدخل مثله تحت مقدور البشر، ويقدرهم الله عليه، ولكن لم يكن هذا ولا يكون، فمنعهم الله هذا وعجّزهم عنه، وقال به جماعة من أصحابه» أ.هـ (١٠٩)، وقال الشهاب الخفاجي: «نقل عن الأشعري إلا أنه لم يشتهر عنه» أ هـ (١١٠).

والأشاعرة وقعوا في التناقض الشديد فهم يتكلمون عن الإعجاز وأنه يشمل بديع نظمه وعجيب تأليفه، ومع هذا تجد التناقض؛ بأن الذي بين أيدينا غير معجز، ومن أشهر من تكلم في إعجاز القرآن من الأشاعرة الإمام الباقلاني ومع هذا يقول بعد أن ساق أوجه الإعجاز المختلفة: «فإن قيل: فهل تزعمون أنه معجز ؛ لأنه حكاية لكلام القديم سبحانه، أو لأنه عبارة عنه، أو لأنه قديم في نفسه ؟ ، قيل: لسنا نقول بأن الحروف قديمة، فكيف يصح التركيب على الفاسد، ولا نقول أيضاً إن وجه الإعجاز في نظم القرآن أنه حكاية عن الكلام القديم، لأنه لو كان كذلك لكانت التوراة والإنجيل وغيرهما من كتب الله عز وجل معجزات في النظم والتأليف، وقد بينا إعجازها في غير ذلك، وكذلك كان يجب أن تكون كل كلمة مفردة معجزة بنفسها ومتفردها وقد ثبت خلاف ذلك» أ.هـ (١١١).

ويقول شيخ الإسلام - مخالفاً رأي الباقلاني - : «وما في التوراة والإنجيل، لو قدر أنه مثل القرآن، لا يقدح في المقصود فإن تلك كتب الله - أيضاً - ولا يمتنع أن يأتي نبي بنظير آية نبي، كما أتى المسيح بإحياء الموتى، وقد وقع إحياء الموتى على يد غيره، فكيف وليس ما في التوراة والإنجيل مماثلاً لمعاني القرآن لا في الحقيقة ولا في الكيفية ولا في الكمية، بل يظهر التفاوت لكل من تدبر القرآن وتدبر الكتب» أ هـ (١١٢).

---

(١٠٩) الشفا ٢٧٢/١.

(١١٠) نسيم الرياض شرح الشفا للقاضي عياض ٥٠٤/٢.

(١١١) إعجاز القرآن للباقلاني ص٧٢.

(١١٢) الجواب الصحيح ٤٣٤/٥-٤٣٥.، ولهذا كان رد الأشاعرة على المعتزلة حين الكلام على الإعجاز رداً ضعيفاً ومتناقضاً لأنهم يعترفون بموافقتهم للمعتزلة بأن الذي بين أيدينا مخلوق، انظر كلام الزمخشري في الكشاف، وكيف تعقبه ابن المنير الأشعري .انظر: الكشاف (٤٦٥/٢) وتعقب ابن المنير عليه عند قوله تعالى ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ .. ﴾ الآية [الإسراء: ٨٨]، وانظر: روح المعاني للألوسي١٦٧/١٥، المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف، إعداد صالح الغامدي ٦٤٠/٢.

الفصل الثاني

مآلات القول بخلق القرآن حديثا (في الفكر المعاصر)

تمهيد:

ظهر أثر القول بخلق القرآن جلياً في كتابات بعض المفكرين والأدباء والفلاسفة المعاصرين، وخاصة الذين يدعون إلى العلمانية ونبذ الدين، وكان هذا الرأي الفاسد: بغيتهم التي مهدت لهم في طروحاتهم في نقد القرآن والطعن فيه، واستفادوا من طعونات المستشرقين(١١٣) ومن انحرافات القائلين بخلق القرآن سواء المعتزلة أو الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي.

ولكن قبل أن نبدأ في سرد مآلات القول بخلق القرآن الخطيرة على أصل الإسلام ومصدر التشريع وهو القرآن الكريم لابد أن ننبه إلى أمور عدة:

١- أن الطوائف المنحرفة القديمة كالمعتزلة والأشاعرة ومن وافقهم في رأيهم في القرآن الكريم كانوا معظمين للشريعة وللدين وللقرآن، ولم يكونوا يبوحون بهذا الكفر الصراح، والزندقة المكشوفة؛ التي تبين مدى حقد بعض المتأخرين على الإسلام وأصوله الكبرى وعدائهم له ولأصوله.

---

(١١٣) انظر مبحثاً نفيساً حول طعونات المستشرقين في القرآن: بدعوى أنه من عند محمد ﷺ أو القول بأنه نقله من غيره من الديانات الأخرى وغيرها من المطاعن في كتاب: دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم في القرن الرابع عشر الهجري للدكتور عبدالمحسن المطيري ص١٨٠-٢٥٦، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره د.عمر رضوان ٦٣٨/٢.

٢- أن هؤلاء المنحرفين من المفكرين أناس غير موضوعيين ولا يريدون الوصول إلى الحقيقة؛ فهم ينتقون من تراث الأمة ما يوافق أهواءهم وضلالاتهم، وما يكون سبباً في القدح والتشكيك في الدين الإسلامي ومصادر تشريعاته، فلا نراهم يمجدون إلا هذه الطوائف الغالية في البدع والتي تناقض أصل الإسلام ولا تمثل الإسلام الصحيح الذي جاء به محمد ﷺ وكان عليه صحابته الكرام رضوان الله عليهم أجمعين[١١٤].

٣- أن هؤلاء المتأخرين لا يناقشون القضايا التي يتبنونها، أو ينظرون في أدلة المعارضين؛ بل ينقولونها ويشيدون بها دون ذكر الأدلة على ذلك، أو ذكر اعتراضات علماء أهل السنة عليها حتى يردوا عليها؛ بل ولا حتى الاستدلالات العقلية التي تبرر تبنيهم لهذه الآراء، ولكن إتباع الهوى والعداء لهذا الدين أعمى أبصارهم فلا يشعرون بضعف كتاباتهم وتهافتها.

٤- أن هدف هؤلاء من تبنيهم الآراء والاعتقادات المنحرفة لدى بعض الطوائف المنتسبة للإسلام هو ترسيخ ما يسعون إليه من نشر العلمانية كفكر وثقافة حتى يتقبلها المجتمع بغطاء إسلامي كما يزعمون، وفي هذا الصدد يقول نصر أبو زيد: «وليست العلمانية في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة» أ هـ[١١٥].

٥- صرح هؤلاء في أكثر من موضع من كتاباتهم التي سطروها وبكل جرأة بأنهم استفادوا وبنوا نظرياتهم في القدح في القرآن والشريعة على رأي المعتزلة في القرآن وأنه مخلوق وليس كلام الله حقيقة، منهم من كان صريحاً وأشاد بالقول بخلق القرآن وبالمعتزلة، ومنهم من كان غير صريح لكنه يشن هجوماً على اعتقاد السلف ولما يأتي مذهب المعتزلة والمذاهب الباطنية المنحرفة يعرضها على أنها من التراث دون استنكار لما تحويه

(١١٤) تجد هؤلاء يمجدون الفلاسفة والمعتزلة وغلاة الصوفية كالقائلين بالحلول والاتحاد كابن عربي وابن سبعين لأنهم تمردوا على الشريعة ويلبسونهم الألقاب العظيمة كأصحاب الفكر التحرري أو المتنورون القدامى ونحوها من الالقاب.

(١١٥) نقد الخطاب الديني ص٦٤، وانظر: تقرير نفس المعنى: د.حسن حنفي في التراث والتجديد ص ٦٤، وكذلك أركون في الفكر الإسلامي قراءة علمية ص١١.

من باطل[١١٦] .وممن كان صريحاً د.نصر أبو زيد حيث قال: «وإذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا الشيء لا يقوم على أساس أيدلوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها، وفي مثل هذا الطرح يكون الاستناد إلى الموقف الاعتزالي التراثي وما يطرحه من حدوث النص وخلقه، ليس استناداً تأسيسياً بمعنى أن الموقف الاعتزالي - رغم أهميته التاريخية - يظل موقفاً تراثياً لا يؤسس وحده وعينا العلمي بطبيعة النصوص، الموقف الاعتزالي شاهد تاريخي دال على بواكير وإرهاصات ذات مغزى تقدمي علمي، والمغزى لا الشاهد التاريخي هو الذي يهمنا لتأسيس الوعي بطبيعة النصوص الدينية» أ هـ[١١٧]، فنصر أبو زيد من خلال هذا النص وغيره من النصوص التي يكررها يؤكد ما يلي:

---

(١١٦) د.الجابري هو من نحى هذا المنحى فنجده لم يصرح بتبني القول بخلق القرآن ولكنه قرر أموراً كلها تؤدي الى هذه النتيجة: فقد قرر أمراً مخالفاً لإجماع الأمة على أمية النبي ﷺ، فذهب إلى أن النبي ﷺ كان يقرأ ويكتب ! وهذا مع مخالفته لما في القرآن والسنة وما عليه العلماء أيضاً؛ هو متابعة منه لما قرره المستشرقون حول هذه الفرية حتى يطعنوا في القرآن وأنه يمكن أن يكون من كلام النبي ﷺ.

انظر: المدخل لدراسة القرآن الكريم (للجابري) : ص: ٨٢، ٨٤، ٩٣، ٢١٤ . وانظر دراسة نفيسة بعنوان: (أباطيل و خرافات حول القرآن الكريم والنبي محمد ﷺ دحض أباطيل عابد الجابري و خرافات هشام جعيط حول القرآن و نبي الإسلام- الدكتور خالد كبير علال) .، وانظر: متابعة التيار العلماني لتقرير المستشرقين حول هذه القضية: كتاب الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، د.أحمد الفاضل ص١٧١-١٧٤.

وعندما عرض الجابري تعاريف الطوائف للقرآن لما ذكر تعريف أهل السنة والجماعة وهو تعريف الإمام الطحاوي - ولكنه لم يشر اليه - عقب عليه بقوله في المدخل ص١٨: «ومن أكثر التعريفات مذهبية وأبعدها عن الاعتراف بحق الاختلاف في الفهم قول القائل: «القرآن الكريم كلام الله منه بدأ، بلا كيفية قولاً، وأنزله على وسوله وحياً، وصدقه المؤمنون على ذلك حقاً، وأيقنوا أنه كلام الله - تعالى - بالحقيقة، ليس بمخلوق ككلام البرية، فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر فقد كفر»، لعل القارىء (الكلام للجابري الآن) قد انتبه إلى ما أضافه التعريف من جديد يتعلق الأمر أولاً بقوله (بلا كيفية قولاً) والمقصود كون القرآن (كلام الله) لا يترتب عليه أن يكون هذا الكلام ذا كيفية ككلام الواحد من البشر، وبالتالي فلا يجوز التساؤل عن حقيقة هذا الكلام: هل هو كلام بالألفاظ أم كلام نفسي؟ وهل هو صفة زائدة على الذات كما هو الحال في كلام البشر أم أنه عين الذات إلخ، وأما العنصر الثاني الذي أضافه هذه التعريف فهو تكفير من قال بخلق القرآن، أي بكونه غير قديم، قدم ذات الله، وهذه مسألة أثارت فتنة كبيرة في العصر العباسي زمن المأمون والمعتصم والواثق وعرفت بـ (محنة خلق القرآن) أهـ.

(١١٧) نقد الخطاب الديني ص١٣٩.

١- بشرية النصوص .

٢- يستند في طروحاته هو وغيره من العلمانيين على رأي المعتزلة القائل بخلق القرآن .

٣- أنهم لم يقفوا عند هذه البدعة وإنما استفادوا منها ليمرروا زندقتهم المكشوفة وإلا فرأيهم وحده لا يشفي عليلهم ولا يروي غليلهم .

ونرى أن أركون كان أكثر صراحة في تبني رأي المعتزلة والقدح في السلف الصالح وموقفهم من القرآن الكريم فيقول مبينا السبب بكل وضوح: «من أجل أن نفتح ثغرة في الجدار المسدود للتاريخ ...نعني بكل بساطة أن القرآن بحاجة إلى وساطة بشرية، أن نقول بأن القرآن مخلوق فهذا يعني أنه متجسد في لغة بشرية هي هنا اللغة العربية» أ. هـ [١١٨]، ويصم أركون قول أهل السنة بالقول المتشدد وهو القول بأن القرآن كلام الله وصفة من صفاته وأنه غير مخلوق فيقول: «إن الموقف الأصولي المتشدد في الأديان يحيلنا إلى ذلك الخيار الفلسفي المتعلق بمنشأ المعنى من خلال التفاعل بين اللغة والفكر . فالفضاء الواسع والغني الذي فتح من قبل كلام الله الوحي من أجل (مفكر فيه) متجدد باستمرار، كان قد أغلق واختزل إلى ما ندعوه بـ (المستحيل التفكير فيه). وهذا ما حصل بالضبط مع المناقشة التي فتحها مفكرو المعتزلة» أ. هـ [١١٩]، فأركون يصرح بأن الذي فتح لهم الطريق ومهد لهم هو رأي المعتزلة في القرآن؛ حتى يقدحوا في القرآن بعد نزع القداسة عنه.

بل يرى أركون أن المسلمين لن يخرجوا من تخلفهم ولن يتقدموا إلا إذا تبنوا آراء المعتزلة.[١٢٠]، بل إن رؤوس المنظرين للحداثة كأدونيس وغيره نراهم يمجدون المعتزلة وخاصة

---

(١١٨) قضايا في نقد العقل الديني، د.أركون ص ٢٧٩.

(١١٩) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص٢٤.وانظر: قضايا في نقد العقل الديني ص٢٧٩.

(١٢٠) الفكر الإسلامي قراءة علمية ص٨٢.، وله نصوص كثيرة حول هذه القضية وهو يكثر من التأكيد عليها في مؤلفاته (انظر: الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها ص١١١٣-١١٢٨)، ويوافق أركون عدد من المنظرين للنهضة من منظور علماني انظر على سبيل المثال ما قرره سعيد طالب في كتاب الثقافة والتنمية المستقلة في عصر العولمة –التخلف العربي ثقافي أم تكنولوجي) والكتاب على هذا الرابط في الشبكة العنكبوتية (http://www.awu-dam.org/book/٠٥/study٠٥/٣٥٤-m-s/book٠٥-sd٠٠١.htm)

==

قولهم بخلق القرآن .(١٢١)

٦- أن التيار العلماني استفاد من عقيدة الأشاعرة والمعتزلة في القرآن، أما المعتزلة فقد تقدم ما يكفي أما الأشاعرة الذين يقررون أن المعنى من الله واللفظ من محمد أو جبريل، فقد بنى عليه العلمانيون كثيراً من زندقتهم وطعنهم في الوحي، وهو أمر أخذوه وتابعوا فيه المستشرقين(١٢٢) .

المآل الأول: القول بوجوب نقد القرآن وأنه كغيره من النصوص .

إن من يتأمل كتاباتهم ليتعجب كيف ينتسبون للإسلام أو يمكن أن يعدوا مؤمنين بهذه الشريعة وبهذا القرآن، فكتاباتهم واضحة وصريحة في القدح في القرآن وأنه كلام رب العالمين .

يقول محمد أركون: «نحن نريد القرآن المتوسل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من

==

ومما جاء فيه: «فالحركة الثقافية الداعية لإحلال العقل والتجربة والملاحظة مكان النقل والتقليد والرواية بالأسانيد **وإعادة الاعتبار لفكر المعتزلة** وللفلسفة والمنطق والعلم الطبيعي والمقابسة والمثاقفة مع الآخر تشكل جوهر الفكر الحديث» أ هـ.

(١٢١) انظر: الثابت والمتحول - القسم الثاني (تاصيل الإبداع أو التحول) ص٩٤، وانظر اشادته للمعتزلة: ص٦٣-٩٦

يقول أدونيس بعد عرضه لمذهب المعتزلة وقولهم بخلق القرآن: «هكذا تتجلى أهمية التحول الذي نتج عن الاعتزال»أهـ. وأدونيس والحداثيون عموماً يشيدون ليس بالمعتزلة فقط بل حتى بالزنادقة والمرتدين كابن الراوندي وابن عربي والحلاج وكل منحرف عن الاسلام بغية ان يجدوا شيئاً في تراث هؤلاء يخدم مشروعهم، وممن أشار إلى هذا سيد ولد أباه في جريدة الشرق الأوسط عدد (٩٠١٣) بتاريخ ٤جمادى الثانية ١٤٢٤هـ في مقال بعنوان (تماهي الروح «النضالية» المنحازة بروح «الباحث» الموضوعي أكبر مآزق المشاريع البحثية الحديثة لقراءة التاريخ) ومما جاء فيه متحدثاً عن مشاريع العلمانيين لترسيخ ثقافتهم في المجتمعات المسلمة ما نصه «إن هذه المشاريع على اختلاف مشاربها اتسمت بالبحث عن موطئ قدم في الأرضية التراثية سواء من خلال إعادة الاعتبار لبعض نزعات واتجاهات الفكر العربي الوسيط (كالنزعة العقلانية المعتزلة أو الرشدية، وحركة الزنج....» أهـ.

(١٢٢) انظر: مفهوم النص لأبي زيد ص٤٢-٤٥، حصاد العقل للعشماوي ص٨٩، والانحراف العقدي في أدب الحدثة وفكرها ص٩٦١-٩٦٣، وللرد عليهم وبيان أن أصل الكلام للمستشرقين: انظر: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ص١٧٥-١٨٦.

قبل الفاعلين الاجتماعيين (المسلمين)، مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية، أن يصبح موضوعاً للتساؤلات النقدية المتعلقة بمكانته اللغوية، التاريخية...، ونطمع من جراء ذلك إلى إحداث نهضة ثقافية عقلية، وحتى إلى ثورة تصاحب الخطابات النضالية العديدة من أجل أن تفسر منشأها ووظائفها ودلالاتها ومن ثم من أجل السيطرة عليها» أ. هـ [(١٢٣)]، ويزيد الأمر وضوحاً فيقول: «إن مجموع هذه النصوص يتطلب معاملة مزدوجة: فأولاً ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس، وثانياً: ينبغي القيام بتحليل التبيين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور (بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتمل على أساطير قديمة متبعثرة) شكلاً ومعنى جديداً» أ هـ [(١٢٤)].

ويقول د.نصر أبو زيد: «إن النص القرآني وإن كان نصاً مقدساً إلا أنه لا يخرج عن كونه نصاً، فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية» أ هـ [(١٢٥)].

وأنت تعجب من هذا التناقض كيف يكون نصاً مقدساً وهو أيضاً مثل غيره من النصوص الأدبية الأخرى.

وهؤلاء كانوا على مستوى من الصراحة والوقاحة في نقد كتاب الله جل وعلا، ولكن بعضهم يصرح بموافقتهم إلا أنه يرى أن الوقت غير مناسب ولكن له وجهة نظر أخرى أن يكون النقد من داخل التراث، وهو يعنى إحياء الانحرافات القديمة للطوائف المنتسبة للإسلام ونسبتها إليهم حتى يخرج من التبعة ويحقق ما يريد من التشكيك والحط من قدر القرآن الكريم ومصادر التشريعة، ومن هؤلاء المفكر المغربي د.محمد عابد الجابري حيث يقول:

«لا الوضعية الثقافية والبنية الفكرية العامة المهنية، ولا درجة النضوج لدى المثقفين أنفسهم يسمح بهذا النوع من الممارسة الفولتيرية للنقد اللاهوتي، ولا السياسة تسمح، وبطبيعة الحال فالإنسان يجب أن يعيش داخل واقعه لا خارجه حتى يستطيع تغييره»، ثم يفصح الجابري عن خطته

(١٢٣) بتصرف: الفكر العربي قراءة علمية ص٢٤٦.

(١٢٤) الفكر العربي قراءة علمية ص٢٥٠.

(١٢٥) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص٢٤.

المغايرة لأركون وأبو زيد فيقول: «هناك من يرى أن من الواجب مهاجمة اللاعقلانية[١٢٦] في عقر دارها وهذا خطأ في رأيي، لأن مهاجمة الفكر اللاعقلاني في مسلماته في فروضه في عقر داره يسفر في غالب الأحيان عن إيقاظ، تنبيه، رد فعل، وبالتالي تعميم الحوار بين العقل واللاعقل، والسيادة في النهاية ستكون خاضعة حتماً للاعقل ؛ لأن الأرضية أرضيته والميدان ميدانه، والمسألة مسألة تخطيط»[١٢٧]، فالمسألة كيد ومكر وتخطيط لتجاوز المسلمات والأصول التي تبنى عليها عقيدة المسلمين فالهدف واحد والطرق مختلفة والله المستعان.

ثم يستمر مبينا خطة الهجوم على أصول الإسلام الكبرى كالقرآن والسنة فيقترح أن يستفاد من انحرافات الطوائف التي خالفت أهل الإسلام كطوائف المتكلمين والفلاسفة فيقول: «يجب علينا أن ننقد مفاهيمنا الموروثة - يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء - يعني نستطيع بشكل أو بآخر استغلال الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض ونوظف هذا الحوار، لنا حرمات يجب أن نحترمها حتى تتطور الأمور، المسألة مسألة تطور» أ هـ[١٢٨]، فالمسألة عند الجابري مسألة وقت وتتطور وإلا فإن الحرمات هذه التي يتحدث عنها لا قيمة لها عنده، وإلا لو كانت لها قيمة لما تغيرت الحرمات مع تقدم الوقت ومع التطور كما يزعم.

المآل الثاني: أن البيئة هي التي أثرت في خطاب القرآن وهذا فيه إشارة إلى أنه ليس بوحي من عند الله:

يقول نصر أبو زيد: «لقد كان ارتباط ظاهرتي (الشعر والكهانة) بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها . ولو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلا من الواجهة الثقافية، فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري. وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحي القرآني لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع

(١٢٦) يقصد به لمز المتمسكين بنصوص الكتاب والسنة وأنهم لا يعتنون بالاستدلال العقلي وهذه فرية كبرى تكذبها كتب السلف في الصدر الأول فضلا عمن أتى بعدهم من علماء أهل السنة والجماعة .

(١٢٧) التراث والحداثه للجابري ص٢٥٩.

(١٢٨) المصدر السابق ص٢٦٠.

أو تمثل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها» أ.هـ [(١٢٩)].

ويقول أيضاً: «لم يكن القرآن في صياغته للواقع الثقافي بمعزل عن هذه التصورات فقد ذكر الجن في مواضع كثيرة وخصص سورة كاملة تنبيء عن تحول في طبيعة الجن وإيمانهم بالإسلام والقرآن بعد أن استمعوا له . والسورة من ناحية أخرى تؤكد ما كان مستقرا في العقل العربي من اتصال الجن بالسماء ومن إمكانية اتصال بعض البشر بالجن» [(١٣٠)] .فهذا الكلام فيه تصريح ببشرية القرآن وأنه يمكن أن يكون تلقاه من الجن ونحوهم ولا شك أنهم مهدوا لمثل هذه الزندقة بنزع القداسة والصفة الإلهية عن القرآن ومن ثم بنوا عليها مثل هذه الآراء .وهذا التقرير الذي يقررونه هو تكرار باللفظ والمعنى لما يردده المستشرقون الذين يشككون في الوحي.

ويكون نصر أبو زيد أكثر صراحة حين يقول: «إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية، بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان - العادي - مقصد الوحي وغايته وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة وهكذا يبدو الله وكأنه يكلم نفسه ويناجي ذاته وتنفي عن النصوص الدينية صفات الرسالة، البلاغ، الهداية» [(١٣١)]، ويقول أيضاً «الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل إلى إهداره، ومن الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً» أ هـ [(١٣٢)] ويقول كلاماً خطيراً مصرحاً ببشرية القرآن: «ففي مرحلة تشكيل النص في الثقافة تكون الثقافة فاعلاً والنص منفعلاً» أ هـ [(١٣٣)]، ففي هذا النقل يتبين أن النص القرآني بزعمهم نتاج الثقافة التي عاش فيها النبي ﷺ بمعنى أنه من عنده وليس من عند الله فالثقافة هي الفاعلة وهي المنتجة للنص والنص منفعل مخلوق محدث ومن نتاج هذه الثقافة.

---

(١٢٩) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص٣٤.

(١٣٠) المصدر السابق.

(١٣١) نقد الخطاب الديني ص٢٠٦، وانظر نفس المعنى: مفهوم النص ص ١٠٩، ٢٠٠.

(١٣٢) نقد الخطاب الديني ص٩٩.

(١٣٣) مفهوم النص ص٢٠٠.

المآل الثالث: نفي الإعجاز عن القرآن الكريم:

وهذه نتيجة طبيعية لتبنيهم القول ببشرية القرآن وأنه ليس وحياً إلهياً من عند الله، وبعضهم حاول أن يبحث في التراث ويعمل بنصيحة الدكتور الجابري بأن ننتقي من داخل التراث ما يفيدنا في نقد التراث؛ ففكر وقدر فوجد بغيته في تبني قول النظام بالصرفة ونفي الإعجاز كما فعل الدكتور نصر أبو زيد حيث يقول: «إذا توقفنا قليلا عند مفهوم (الصرفة)، وهو المصطلح الذي شاع بعد ذلك وصفا لتفسير النظام، قلنا إن النظام يجعل المعجزة أمرا واقعاً خارج النص، ويرتبط بصفة من صفات قائل النص وهو الله . وانطلاقاً من مبدأ التوحيد الذي حرص المعتزلة على تأكيده حرصاً شديداً يمكن أن نقول أن تصور النظام والمعتزلة للنص بأنه كلام، وبأنه فعل من أفعال الله التي ترتبط بوجود العالم، وما ترتب على ذلك من قولهم بحدوثه، كان من شأنه أن يؤدي إلى الفصل والتمييز بين الكلام الإلهي والكلام البشري، لكن تصورهم للكلام ذاته جعل التمييز بين الكلامين من جهة المتكلمين لا من جهة الكلام ذاته، ولذلك كان من الضروري أن تنتقل قضية الإعجاز من مجال العدل - مجال الأفعال - إلى مجال التوحيد، ومفارقة الصفات الإلهية لصفات البشر من كل جانب . وإذا كانت قدرة الله تعالى لا تغالبها قدرة البشر ولا تستطيع الوقوف إزاءها، فإن «العجز» الذي يشير إليه النص في تحديه للعرب أن يأتوا بمثله كان عجزاً ناتجاً عن تدخل القدرة الإلهية لمنع العرب من قبول التحدي ومن محاولته . وليس في هذا الرأي إنكار للإعجاز، بل هو تفسير له خارج إطار علاقة النص بغيره من النصوص الأخرى . إنه (العجز) البشري الذي سببته قدرة الله وليس «الإعجاز» أو التفوق القائم في بنية النص من حيث مقارنته بالنصوص الأخرى» أ. هـ[(١٣٤)]، ومن هنا يتبين لنا لماذا حرص أبو زيد على تبني كلام النظام ليقرر بأنه لا فرق بين النص القرآني وبين أي نص، وأن الله هو الذي تدخل لمنع العرب أن يأتوا بمثله؛ فتكون النتيجة أنه يجوز لنا أن نتدخل لنقد القرآن لإمكان الناس أن يأتوا بمثله، وأنه ليس هنا تفوق للنص القرآني على غيره من النصوص لكونه نصاً بشرياً لا إلهياً.

ويقول أيضاً: «لقد حاول المعتزلة جاهدين ربط النص بالفهم الإنساني وتقريب الوحي من قدرة الإنسان على الشرح والتحليل . ويبدو أن فكرة (الإعجاز) بما تتضمنه من معنى المعجزة

---

(١٣٤) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص١٤٦.

الذي أشرنا إليه فيما سبق كان يمكن لو سلموا بوجودها في بناء النص اللغوي أن تؤدي إلى مفارقة الوحي - من حيث هو نص لغوي - لقدرة الإنسان، وتؤدي من ثم إلى تحويل الوحي إلى نص (مغلق) مستعص على الفهم والتحليل . لقد كان التسليم بقدرة الإنسان على الفعل وعلى فهم الوحي معاً هو الدافع وراء محاولة تفسير (الإعجاز) من خلال مفهوم (التوحيد) ومن خلال صفتي (القدرة) و (العلم) بصفة خاصة. إن (عجز) البشر عن الإتيان بمثل الوحي نابع من تدخل إلهي سلبهم القدرة، ونابع من (علم) بالماضي والمستقبل لا يتاح للإنسان» أ. هـ[(١٣٥)].

ويقرر أبو زيد وغيره بأن هناك شبها بين النص القرآني والشعر الجاهلي وأنه تشكل بناء على الثقافة المعاصرة للنبي ﷺ.[(١٣٦)]

وبنى هؤلاء بعد نفي الإعجاز أن يكون الإعجاز يشمل آيات الأحكام وأنها ليست من القرآن المعجز المنزل من عند الله .[(١٣٧)]

المآل الرابع: إسقاط مرجعية النص القرآني:

يقول د.نصر أبو زيد: «آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بها الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان» أ هـ [(١٣٨)]، ويقول أيضاً: «إن حل كل مشكلات الواقع إذا ظل معتمداً على مرجعية النصوص الإسلامية يؤدي إلى تعقيد المشاكل» أ هـ [(١٣٩)]، ونجد نصر أبو زيد أكثر صراحة حيث يقول: «إذا كان مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على استقلال العقل وتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتمي، فإن هذا ما حدث في تاريخ الثقافة العربية

---

(١٣٥) المصدر السابق ص١٤٧.

(١٣٦) انظر: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ص٢٢٠.

(١٣٧) قرر ذلك الدكتور محمد شحرور في كتابه : الكتاب والقرآن، انظر: كلامه والرد عليه في: التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم لمنى الشافعي ص٢٤٧.، وانظر تفصيلاً لموقف العلمانيين من الإعجاز في: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ص٢١٩ -٢٢٧.

(١٣٨) الإمام الشافعي وتأسيس الإيدلوجية الوسطية لأبي زيد ص١٩٠.

(١٣٩) النص السلطة الحقيقة لابي زيد ص١٤٤.

الإسلامية» أ هـ [١٤٠]، فنصر أبو زيد يرى أن العقل لابد أن يتمرد على شريعة رب العالمين وأنه إذا جعل مرجعيته إلى النص القرآني فإنه يفقد استقلاله وفاعليته.

ويؤكد هذا المبدأ د. حسن حنفي حيث يقول: «مهمة التراث والتجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع» أ هـ [١٤١].

ويعبر حنفي بشكل أكثر جرأة فيقول: «الألفاظ الشرعية عاجزة عن أداء مهمتها في التعبير عن المضامين المتجددة ؛ لذا يجب التخلص منها» أ هـ [١٤٢].

وهذا الهدف هو الذي يريده التيار العلماني وهو التخلص من مرجعية النصوص الشرعية والتي كانت عائقاً أمام مشروعهم التغريبي الذي يحاولون من خلاله مسخ الهوية الإسلامية في المجتمعات الإسلامية .

المآل الخامس: تجويز وقوع التحريف والزيادة والنقصان في القرآن :

وهذا لأنه كلام بشر فلا مانع عقلاً من دخول التحريف والزيادة والنقصان عليه . وكذلك أسسوا قاعدة فاسدة وهي: أن القرآن هو ما أخذ مشافهة وهذا لم يعد موجوداً، وأما ما كتب في المصاحف فإنه اجتهاد من الصحابة ودخله الزيادة والنقصان، والدكتور الجابري من هؤلاء - بعد أن ساق كلام الطوائف في التحريف وكلام الشيعة - ختمها بقوله: «ومع أن لنا رأياً خاصاً في معنى (الآية) في بعض هذه الآيات، فإن جملتها تؤكد حصول التغيير في القرآن وأن ذلك حدث بعلم الله ومشيئته» أ هـ [١٤٣].، وقد صرحوا بأنهم اعتمدوا على القول بخلق القرآن الذي تبنته المعتزلة والأشاعرة كما تقدم معنا فمن ذلك يقول طيب تيزيني - مقرراً أن النص القرآني له قرآتان -: «القراءة الأولى: ترفض كل ما من شأنه المس بفكرة تمامية المتن القرآني حفاظاً على الوحدة الإسلامية، القراءة الثانية: أن المتن المذكور تعرض - عفواً أو بنيّة سيئة -

---

(١٤٠) نقد الخطاب الديني ص٢٧

(١٤١) التراث والتجديد، د.حسن حنفي ص٤٥.

(١٤٢) المصدر السابق ص١١٠.

(١٤٣) مدخل إلى القرآن الكريم، د.الجابري ص٢٣٢.

لتغيير معين، إما بسبب نزاعات سلطوية أخضعت القرآن وظيفياً لاحتياجاتها - مثال عثمان وابن مسعود - وإما لأن الكلام القرآني ليس كلام الله - مثال المعتزلة والأشعري» أ هـ(١٤٤).

وبعضهم كان أكثر جرأة وصراحة وهو د.شحرور حيث يقول: «وعلينا أن نعلم أن هذه الآيات (أم الكتاب) قابلة للتزوير وقابلة للتقليد، ولا يوجد فيها أي إعجاز، بل صيغت قمة الصياغة الأدبية العربية» أ هـ(١٤٥).

المآل السادس: القول بتاريخية النص القرآني(١٤٦)

والمقصود بتاريخية النص القرآني: أن القرآن بما أنه نص بشري فهو جاء لمعالجة أحداث في زمان النزول للقرآن وصدوره من محمد ﷺ، وأنه لا يصلح لهذا الزمان، ورتبوا عليه أشياء كثيرة وخطيرة .

وقد نص أركون على مراده ذلك بقوله: «أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عملياً قط بهذا الشكل من قِبل الفكر الإسلامي ألا وهي: تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظه زمنية وتاريخية معينة» أ هـ(١٤٧)، وهي من أكثر القضايا التي رددها التيار العلماني لتقرير تاريخية النص استناداً على قول المعتزلة بخلق القرآن وهي من أوضح وأجلى مآلات هذه البدعة الخطيرة في الفكر العربي المعاصر والتي كانت باباً ولج منه العلمانيون للطعن في الدين ومصادر تشريعاته.

---

(١٤٤) النص القرآني ص٤١٢ (نقلاً عن الاتجاه العلماني المعاصر ص٤٣٦) .

(١٤٥) الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة -، د.شحرور ص١٦٠.

(١٤٦) هناك رسالة علمية قيمة حول هذا الموضوع بعنوان (العلمانيون والقرآن - تاريخية النص-) للباحث د.أحمد بن إدريس الطعان وهي جيدة في بابها وخاصة ما يتعلق بشبهات العلمانيين بالقول بتاريخية النص .وقد نقل عددًا من تعريفات المفكرين المعاصرين للتاريخية وأخصر تعريف ما ذكره أركون حيث قال: «التحول والتغير أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان» العلمانيون والقرآن ص٢٩٧.وعقد الباحث فصلاً عن تاريخية القرآن عند هؤلاء المفكرين ص٣٣٢، وانظر كذلك: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ص٢٣٥فقد عقد فصلاً عن تاريخية النص القرآني التي يقول بها العلمانيون.، ويرجع بعض الباحثين فكرة تاريخية النص في الفكر الغربي إلى خمسة من فلاسفة الغرب وهم: ١- سبينوزا اليهودي ٢- ريشاد سيمون ٣- شتراوس ٤- رينان جوزيف أرنست ٥- بولتمان رودولف، انظر: الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها - درسة نقدية شرعية - ص١٠٦٤، د.سعيد الغامدي.

(١٤٧) الفكر الإسلامي قراءة علمية، أركون ص٢١٢.

يقول نصر أبو زيد «أن مسألة خلق القرآن كما طرحها المعتزلة تعني بالتحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساساً بالبعد الإنساني، من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود، الوحي في هذا الفهم تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض لأنه خطاب للإنسان بلغته، وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته التي ربما غابت عن المعتزلة نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني أنه لا يتضمن معنىً مفارقاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقية المطلق، وقداسة الإله» أ هـ [(١٤٨)].

فكلام أبو زيد يبين أنه ما وصل إلى نتيجته التي يرمي إليها وهي نزع القداسة عن القرآن إلا بتبني قول المعتزلة بخلق القرآن الذين فتحوا لهم الباب على مصراعية.، وأن القول بتاريخية القرآن لن يكون إلا بعد إثبات خلقه [(١٤٩)]، وينص على هذا بعضهم بكل صراحة دون مواربة، يقول طيب تيزيني: «من هنا كانت الأهمية الملفتة لمحاولة التيار الاعتزالي في ذلك المجتمع النظر في الكلام (النص) القرآني على أنه مخلوق، ذلك لأن مثل هذا النظر يتيح للباحث والفقيه والمؤمن العادي جميعاً وكل من موقعه وفي ضوء إملاءاته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها أن يتصرفوا بالكلام المذكور بمثابة بنية تاريخية مفتوحة تخضع لاتجاهات التغير والتبدل التي تطرأ على تلك الوضعيات الاجتماعية المشخصة» أ هـ [(١٥٠)].

ويقول أركون: «إن التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض . و لا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه، وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ ... ينبغي أن أكرر هنا مرة أخرى ما يلي: إن التاريخية أصبحت (اللامفكر فيه) الأعظم بالنسبة للفكر الإسلامي لسبب تاريخي واضح جدا يتمثل في رد الفعل السني الذي حصل على يد المتوكل عام ٨٤٨م، أي قبل حوالي ألف ومائتي سنة . ثم تلاه ورسخه رد الفعل القادري،

---

(١٤٨) النص، السلطة، الحقيقة ص٣٣.

(١٤٩) انظر العلمانيون والقرآن ص٤٤٣، و انظر: الاتجاه العلماني المعاصر ص٣٤٧-٣٤٨.

(١٥٠) النص القرآني ص ٢٩٨-٢٩٩، وانظر: تقرير يحيى محمد في جدلية الخطاب والواقع ص٢٢ (الاتجاه العلماني المعاصر ص٣٤٨) .

وهو رد الفعل الذي أدى إلى تصفية الفلسفة التي تشتمل على علم الكلام المعتزلي وبخاصة ما يتعلق منه بالأطروحة القائلة بخلق القرآن . قد سارت على نهج المتوكل جميع الأنظمة السياسية التي تعاقبت على أرض الإسلام منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا»[(١٥١)].

وهذا الكلام مستقى أيضاً من المستشرقين.[(١٥٢)]

والقول بتاريخية النص له آثار وخيمة ومآلات عظيمة يمكن تلخيصها في:

(١- نفي حقيقة الوحي .
٢- جعل الوحي أسطورة من الأساطير.
٣- التحرر من سلطة الوحي وأحكامه .
٤- إلغاء أسبقية المعنى وهذا يعني القضاء على النص تماماً.
٥- أنه لا حقيقة ثابتة للنص، بل إن كان فيه حقيقة فهي نسبية زمنية .
٦- نفي القداسة عن النص، ونقله إلى حقل المناقشة والنقد الهادم .
٧- القول ببشرية النص، وأنه ليس من وحي الله تعالى، فلا عصمة له)[(١٥٣)].

---

(١٥١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، لأركون: ص٤١.، وهو أمر يكاد يجمع عليه كل العلمانيين والحداثيين في العالم العربي، انظر: مقالاً لأدونيس في جريدة المحرر اللندنية، العدد: ٣٧٨، كانون الثاني، ٢٠٠٣. وما قرره: عزيز العظمة في ندوة بدار الساقي عقدت بعنوان الاسلام والحداثة ص ٢٥٩-٢٦٣ وقرره حسن حنفي ص٢٦٧ (انظر: الانحر اف العقدي في أدب الحداثة وفكرها ص١٠٨٧، ١١٠٥) .

(١٥٢) انظر: الاتجاه العلماني المعاصر ص٢٤١-٢٤٢.

(١٥٣) الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها ص١٠٩٨.

الخاتمة:

وتحتوى على أهم النتائج والتوصيات:

النتائج:

أولاً: أهمية العناية بكتب السلف في القرون المفضلة؛ فهم أعمق الأمة فهماً وعلماً بمراد الله ومراد رسوله ﷺ.

ثانياً: خطورة البدع في الدين وخاصة ما يتعلق بأصول الدين ومحكماته مثل بدعة خلق القرآن؛ لما لها من تداعيات ومآلات عبر العصور على الأمة وعلى عقيدتها .

ثالثاً: أثر الديانات المحرفة، والفلسلفات الوثنية - وخاصة الفلسفة اليونانية - على الطوائف المنحرفة عن عقيدة المسلمين.

رابعاً: أنه لا فرق جوهريًا بين الأشاعرة والمعتزلة في القول بخلق القرآن؛ إذ يتفقون على أن الموجود بين أيدي الناس وبين دفتي المصحف مخلوق وليس هو كلام الله الذي هو صفة من صفاته.

خامساً: أن المآلات التي أفرزتها هذه العقيدة الفاسدة - بدعة القول بخلق القرآن - لها آثار خطيرة استمرت عبر الأزمان، وأن ما حذر منه السلف وبالغوا في التحذير منها تجلى بصورة واضحة في استفادة التيار العلماني من مثل هذه السقطات والزلات التي تروج باسم عقيدة المسلمين وأنها من تراثهم.

التوصيات:

أولاً: الاهتمام بنشر اعتقاد السلف بكل الوسائل المتاحة وتقريبه من عامة المسلمين ؛ حتى يقطعوا الطريق على المشككين في مصادر الدين وأصوله الكبرى.

ثانياً: توجيه الأقسام العلمية في الجامعات بالعناية بكتب السلف تعليماً وبحثاً وتحقيقاً وتعريفاً والرد على كل الشبهات التي تثار حولها لما لها من أثر إيجابي في ترسيخ الاعتقاد الصحيح بطرق علمية عقلية سهلة وواضحة.

ثالثاً: عدم التهوين من شأن البدع والقائلين بها ، والتحذير منها والرد عليها ونشر هذه الردود في الوسائل الإعلامية المتاحة ، فإن لكل قوم وارث، وتجلى بصورة واضحة في بدعة خلق القرآن، وكيف أنها تروج منذ أكثر من ألف ومائتي سنة .

قائمة المراجع

١- الإبانة عن أصول الديانة للأشعري، ت: د.فوقية حسين ط.دار الأنصار، ط.الأولى ١٣٩٧ هـ.

٢- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة، ت: رضان نعسان، يوسف الوابل، ط.دار الراية، ط. الأولى ١٤١٥ هـ.

٣- أبكار الأفكار في أصول الدين للآمدي، ت: د.أحمد المهدي، ط.دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة، ط.الثانية٢٠٠٤م.

٤- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، ت: مركز الدراسات القرآنية، ط.مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط.الأولى .

٥- الآثار الواردة عن أئمة السنة في أبواب الاعتقاد من كتاب سير أعلام النبلاء - جمعاً وتخريجاً ودراسة - إعداد: د.جمال أحمد بشير بادي، ط.دار الوطن، ط.الأولى ١٤١٦ هـ.

٦- الآثار المروية عن السلف في العقيدة - في كتاب تاريخ مدينة دمشق - جمعاً وتحقيقاً ودراسة - تأليف توفيق كمال طاش، ط.العلوم والحكم، ط.الأولى ١٤٢٦ هـ، من منشورات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

٧- آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره - عرض ونقد -، تأليف: د.عمر إبراهيم رضوان، ط.دار طيبة، ط.الأولى ١٤١٣ هـ.

٨- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، ت: د.محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، ط. الخانجي، ١٣٦٩ هـ.

٩- الأشاعرة في ميزان أهل السنة، تأليف فيصل الجاسم، نشر المبرة الخيرية لعلوم القرآن والسنة بالكويت، ط.الأولى١٤٢٨ هـ.

١٠- اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات - تأليف عبد الرحمن معمر السنوسي ط.دار ابن الجوزي، ط.الأولى ١٤٢٤ هـ.

١١- اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي - تأليف الدكتور وليد علي الحسين ط.دار التدمرية ط. الأولى١٤٢٩٠ هـ.

١٢- إعجاز القرآن الكريم عند شيخ الإسلام ابن تيمية مع المقارنة بكتاب إعجاز القرآن للباقلاني، تأليف: د.محمد العوجي، ط.دار المنهاج، ط.الأولى ١٤٢٧ هـ.

١٣- إعجاز القرآن بين الإمام السيوطي والعلماء - دراسة نقدية مقارنة - ، محمد حسن عقيل موسى، ط.دار الأندلس الخضراء، ط.الأولى ١٤١٧ هـ.

١٤- إعجاز القرآن للباقلاني، ت: عماد الدين حيدر، ط.مؤسسة الكتب الثقافية، ط.الأولى ١٤١١ هـ.

١٥- إعجاز القرآن للرافعي، ط.دار الكتاب العربي، ط.التاسعة ١٣٩٣ هـ.

١٦- أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات لمرعي الحنبلي، ت: شعيب الأرناؤوط، ط.مؤسسة الرسالة، ط.الأولى ١٤٠٦ هـ.

١٧- الإمام الشافعي وتأسيس مبدأ الأيدلوجية الوسطية، د.نصر أبو زيد، ط.المركز الثقافي العربي، ط.الأولى ٢٠٠٧م.

١٨- الانتصار في الرد على القدرية المعتزلة الأشرار لأبي الخير العمراني، ت: د.سعود الخلف، ط.أضواء السلف، ط.الأولى١٤١٩ هـ.

١٩- الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها - دراسة نقدية شرعية - د.سعيد بن ناصر الغامدي، ط.دار الأندلس الخضراء، ط.الأولى ١٤٢٤ هـ.

٢٠- أنساب الأشراف للبلاذري، ت: محمود العظم، ط.دار اليقظة العربية، ط.١٩٩٧م.

٢١- بحر الكلام لأبي المعين النسفي، ت: ولي الدين الفرفور ط.مكتبة دار الفرفور، ط. الأولى ١٤١٧ هـ.

٢٢- البداية والنهاية لابن كثير ت: د.التركي، ط.هجر، ط.الأولى ١٤١٧ هـ.

٢٣- البرهان في علوم القرآن للزركشي، ت: أبو الفضل إبراهيم، ط.الحلبي، ط.الثانية.

٢٤- بيان تلبيس الجهمية لشيخ الإسلام ابن تيمية، ط.مجمع المصحف الشريف بالمدينة المنورة، تحقيق مجموعة من الباحثين كرسائل دكتوراه قدمت في جامعة الإمام بإشراف: الشيخ عبد العزيز الراجحي .

٢٥- تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة، تأليف: عبد اللطيف عبد القادر الحفظي، ط.دار الأندلس الخضراء - جده، ط.الأولى ١٤٢١ هـ.

٢٦- تاريخ الجهمية والمعتزلة للشيخ القاسمي، ط.مؤسسة الرسالة ط.الثانية، ١٤٠٥ هـ.

٢٧- تاريخ الفلسفة الحديثة، د.يوسف كرم، ط.دار المعارف .

٢٨- تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ت: بشار عواد، ط.دار الغرب الإسلامي، ط.الأولى ١٤٢٢ هـ.

٢٩- تاريخ نقد العهد القديم تأليف: زالمان شازار، ترجمة أحمد هويدي، وتقديم ومراجعة محمد خليفة حسن، ضمن سلسلة المشروع القومي للترجمة ط. المجلس الأعلى للثقافة ط.عام٢٠٠٠م.

٣٠- الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن - دراسة نقدية -، د.أحمد محمد الفاضل، مركز الناقد الثقافي، ط. الأولى ٢٠٠٨م.

٣١- التسعينية لشيخ الإسلام ابن تيمية ت: د.محمد العجلان ط.دار المعارف ط. الأولى ١٤٢٠ هـ.

٣٢- التمهيدلابن عبدالبر.ت: سعيد أحمد أعراب، ط.وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف في المغرب، ط.١٤١٠ هـ.

٣٣- التنكيل لما ورد في تأنيب الكوثري من الاباطيل للعلامة الشيخ عبدالرحمن المعلمي اليماني، ت: الشيخ العلامة الألباني، والشيخ محمد عبدالرزاق حمزة ط.دار الكتب السلفية - القاهرة .

٣٤- التوحيد لابن خزيمة، ت: د.الشهوان، ط.دار الرشد، ط.الأولى ١٤٠٨ هـ.

٣٥- التيار العلماني وموقفه من تفسير القرآن، تأليف: منى الشافعي، ط.دار اليسر، ط.الأولى ١٤٢٩ هـ.

٣٦- الثابت والمتحول - بحث في الإبداع والإتباع عند العرب -، أدونيس، ط.دار الساقي، ط.التاسعة ٢٠٠٦م.

٣٧- جامع الرسائل والمسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية، ت: رشيد رضا، ط .دار الكتب العلمية - بيروت، ط. الأولى ١٤٠٣ هـ.

٣٨- جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي لخالد العلي ط. المكتبة الأهلية - بغداد ١٩٦٥م.

٣٩- جهود الإمام ابن القيم في تقرير توحيد الأسماء والصفات، د.وليد العلي، ط.دار البشائر، ط.الأولى ١٤٢٥ هـ.

٤٠- جهود علماء الغرب الإسلامي واتجاهاتهم في دراسة الإعجاز القرآني، د.حسن الطوير، ط.دار قتيبة، ط. الأولى، ١٤٣٠ هـ.

٤١- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لشيخ الإسلام ابن تيمية، ت: د.العسكر، على ناصر، حمدان الحمدان، ط.دار العاصمة، ط.الأولى ١٤٠٤ هـ.

٤٢- الحافظ محمد المقدسي ومهجه في العقيدة مع دراسة وتحقيق كتاب الحجة على تارك المحجة ت: د.عبدالعزيز السدحان.ظ.دار عالم الكتب ط.الأولى ١٤٢٩ هـ.

٤٣- الحجة في بيان المحجة للتيمي ت: محمد ربيع المدخلي، محمود أبو رحيم ط.دار الراية ط.الأولى ١٤١١ هـ.

٤٤- حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدع لابن قدامة ت: عبدالله الجديع ط.الرشد ط.١٤٠٩ هـ.

٤٥- الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن للكناني ت: د.على فقيهي ط.دار العلوم المدينة المنورة.

٤٦- خلق أفعال العباد للإمام البخاري ت: د.فهد الفهيد، ط.دار أطلس الخضراء، ط.الأولى ١٤٢٥ هـ.

٤٧- درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية، ط.جامعة الإمام، ت: د.محمد رشاد سالم .

٤٨- دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم في القرن الرابع عشر الهجري، تأليف: د.عبدالمحسن بن زبن المطيري، ط.دار البشائر الإسلامية، ط.الأولى، ١٤٢٧ هـ.

٤٩- دلائل إعجاز القرآن للجرجاني، ت: محمود شاكر، ط.الخانجي، ط.١٣٧٥ هـ.

٥٠- ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب، ت: د.عبدالرحمن العثيمين، ط.العبيكان، ط.الأولى ١٤٢٥ هـ.

٥١- الرد على الجهمية للإمام أحمد، ت: دغش العجمي، ط.وزارة الأوقاف بقطر، ط.الأولى لدار الإمام البخاري ١٤٢٩ هـ.

٥٢- الرد على الجهمية للدارمي، ت: بدر البدر، ط.الدار السلفية، ط.الأولى ١٤٠٥ هـ.

٥٣- رسالة السجزي إلى أهل زبيد، ت: د.محمد باكريم باعبدالله ط.دار الراية ط. الأولى١٤١٤ هـ.

٥٤- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للألوسي، ط.المنيرية، نشر دار الكتاب العربي .

٥٥- السنة لعبدالله بن الإمام أحمد ت: د.محمد سعيد القحطاني ط.دار ابن القيم ط.الأولى ١٤٠٦ هـ.

٥٦- سير أعلام النبلاء للذهبي ط. مؤسسة الرسالة .

٥٧- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للإمام اللالكائي، ت: د.أحمد سعد حمدان، ط.دار طيبة، ط.الثانية ١٤١٥ هـ.

٥٨- شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار، ت: د.عبدالكريم عثمان، ط.الاستقلال - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ هـ.

٥٩- شرح المقاصد للتفتازاني، ت: عميرة، ط.عالم الكتب - ط.الأولى ١٤٠٩ هـ.

٦٠- شرح جوهرة التوحيد للباجوري، ت: محمد الكيلاني وعبدالكريم تتان.

٦١- الشريعة للإمام الآجري، ت: د.عبدالله الدميجي، ط.دار الوطن، ط.الثانية ١٤٢٠ هـ.

٦٢- الشفا للقاضي عياض، ت: البجاوي، ط.البابي الحلبي .

٦٣- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم، ت: د.على الدخيل الله، ط.دار العاصمة، ط.الأولى ١٤٠٨ هـ.

٦٤- صيد الخاطر لابن الجوزي، ت: عامر ياسين، ط.دار ابن خزيمة، ط.الأولى ١٤١٨ هـ.

٦٥- طبقات الحنابلة لابي يعلى، ت: د.عبدالرحمن العثيمين، ط.العبيكان، ط.الأولى ١٤٢٥ هـ.

٦٦- طريق الهجرتين لابن القيم الجوزية، ت: زائد النشيري ومحمد الإصلاحي، ط.دار عالم الفوائد، بإشراف الشيخ بكر أبوزيد، ضمن مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي بجده، ط. الأولى ١٤٢٩ هـ.

٦٧- العقيدة السلفية في كلام رب البرية، تأليف عبد الله الجديع، ط.دار الإمام مالك، والصميعي، ط.الثانية ١٤١٦ هـ.

٦٨- العلمانيون والقرآن الكريم «تاريخية النص»، تأليف: د. أحمد إدريس الطعان، ط.دار ابن حزم، ط. الأولى ١٤٢٨ هـ.

٦٩- غاية المرام في علم الكلام للآمدي، ت: حسن محمود عبد اللطيف، ط.المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١ هـ.

٧٠- الفرق بين الفرق للبغدادي، ت: إبراهيم رمضان، ط.دار المعرفة - بيروت ط.الأولى ١٤١٥ هـ.

٧١- الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، ت: د.عميرة، ط.دار الجيل - بيروت، ط.١٤٠٥ هـ.

٧٢- الفكر العربي قراءة علمية لمحمد أركون، ط.المركز الثقافي العربي، ط.الثانية ١٩٩٦م.

٧٣- الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، تأليف: على سامي النشار وعباس الشربيني ط. دار المعارف - الإسكندرية ١٩٧٢م.

٧٤- الفهرست لابن النديم ط.الرحمانية بمصر

٧٥- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون، ترجمة هاشم صالح، ط.دار الطليعة، ط.الثانية ٢٠٠٥م.

٧٦- القرآن ومنزلته بين السلف ومخالفيهم - دراسة عقدية -، تأليف محمد هشام طاهري، ط.دار التوحيد، ط.الأولى ١٤٢٦ هـ.

٧٧- قصة الحضارة، ويل ديورانت، ترجمة: محمد بدران، ط.دار الجيل - بيروت.

٧٨- الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية لابن القيم الجوزية، ت: محمد العريفي، ناصر الحنيني، عبد الله الهذيل، فهد المساعد، بإشراف الشيخ: بكر أبو زيد - رحمه الله - ط.دار عالم الفوائد، ضمن مشروع مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي - أوقاف مؤسسة سليمان الراجحي ط.الأولى ١٤٢٨ هـ.

٧٩- الكامل في التاريخ لابن الأثير، ط.دار الكتاب - بيروت، ط.دار الريان ط.السادسة ١٤٠٦ هـ.

٨٠- الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة - د.محمد شحرور، شركة المطبوعات للتوزيع، ط.الرابعة ١٩٩٤م.

٨١- الكشاف للزمخشري، ت: محمد الصادق قمحاوي، ط.البابي الحلبي، ١٣٩٢ هـ.

٨٢- لسان الميزان لابن حجر، ت: عبد الفتاح أبو غدة، ط.مكتبة المطبوعات الإسلامية، دار البشائر، ط.الأولى ١٤٢٣ هـ.

٨٣- المباحث العقدية المتعلقة بالأذكار، تأليف: على عبد الحفيظ الكيلاني، ط.عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط.الأولى عام١٤٢٨ هـ.

٨٤- مختصر الصواعق المرسلة للبعلي، ت: د.الحسن العلوي، ط.أضواء السلف، ط.الأولى ١٤٢٥ هـ.

٨٥- مختصر تاريخ دمشق لابن منظور ت: محمد مطيع الحافظ ط.دار الفكر ط. الأولى١٤٠٤ هـ.

٨٦- مدخل إلى القرآن الكريم، د.محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. الأولى ٢٠٠٦م.

٨٧- مذاهب الإسلاميين لعبدالرحمن بدوي ط.دار العلم للملايين ط.الأولى ١٩٩٦م.

٨٨- المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري، إعداد: صالح بن غرم الله الغامدي، ط. دار الأندلس ط.الثانية ١٤٢٢ هـ.

٨٩- المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، تأليف عواد بن عبدالله المعتق، ط.مكتبة الرشد، ط.الثانية ١٤١٦ هـ.

٩٠- المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية بمصر، ط.١٤٠٣ هـ.

٩١- مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)للرازي، ط.دار الكتب العلمية، طهران.

٩٢- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، ط.المركز الثقافي العربي، ط.الرابعة ١٩٩٨م.

٩٣- مقالات الإسلاميين للاشعري ت: محمد محي الدين عبد الحميد ط.الثانية ١٣٨٩ هـ.

٩٤- مقالات الجهم بن صفوان وأثرها في الفرق الإسلامية - ياسر القاضي ط.أضواء السلف ١٤٢٦ هـ.

٩٥- مقالة التعطيل والجعد بن درهم للدكتور محمد خليفة التميمي ط.أضواء السلف ط.الأولى ١٤١٨ هـ.

٩٦- الملل والنحل للشهرستاني، ت: أحمد فهمي، ط.دار الكتب العلمية، ط. الأولى ١٤١٠ هـ.

٩٧- المناظرة في القرآن لابن قدامة، ت: محمد النجدي، ط. مكتبة ابن تيمية، ط. الأولى ١٤١٠ هـ.

٩٨- منهاج السنة لشيخ الإسلام ابن تيمية، ط.جامعة الإمام، ت: د. محمد رشاد سالم .

٩٩- موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب للأستاذ روني ألفا إيلي، ط.دار الكتب العلمية ط. الأولى ١٤١٢ هـ.

١٠٠- موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي، ط.المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط.الأولى ١٩٨٤م.

١٠١- الموسوعة الفلسفية المختصرة ترجمة: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، بأشراف زكي نجيب محمود ط. مكتبة الانجلو المصرية ط.١٩٦٣م.

١٠٢- موسوعة اليهود واليهودية (الموجزة) د.عبد الوهاب المسيري، ط.دار الشروق - القاهرة، ط. الثانية ٢٠٠٥م.

١٠٣- موقف ابن تيمية من الأشاعرة، د.عبد الرحمن المحمود، ط.مكتبة الرشد، ط.الأولى ١٤١٥ هـ.

١٠٤- ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي، ت: على وفتحية البجاوي، ط.دار الفكر العربي.

١٠٥- نسيم الرياض شرح شفا القاضي عياض للشهاب الخفاجي، ط.المكتبة السلفية .

١٠٦- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د.علي سامي النشار، ط.دار المعارف .

١٠٧- النص، السلطة، الحقيقة، د.نصر أبو زيد، ط.المركز الثقافي العربي، ط.الخامسة ٢٠٠٦م.

١٠٨- النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، د.طيب تيزيني، ط.دار الينابيع - دمشق، ط.١٩٩٧م.

١٠٩- نقد الخطاب الديني، د.نصر أبوزيد، سينا للنشر، ط.الأولى، ١٩٩٢م.

١١٠- نقض عثمان بن سعيد في الرد على بشر المريسي العنيد، ت: منصور السماري .

١١١- نكت القرآن للحافظ القصاب، ت: الجنيدل والاسمري، ط.دار ابن القيم، دار ابن عفان، ط.الأولى ١٤٢٤هـ.

١١٢- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز للفخر الرازي، ت: د.بكري شيخ أمين، ط.دار العلم للملايين، ط.الأولى ١٩٨٥م.

١١٣- الوافي بالوفيات للصفدي، ت: شكري فيصل، ط.دار صادر بيروت ط.الثانية، ١٤١١هـ.

١١٤- وفيات الأعيان لابن خلكان، ت: د.إحسان عباس، ط.إحياء التراث العربي، دار صادر .

فهرس بحث مآلات القول بخلق القرآن



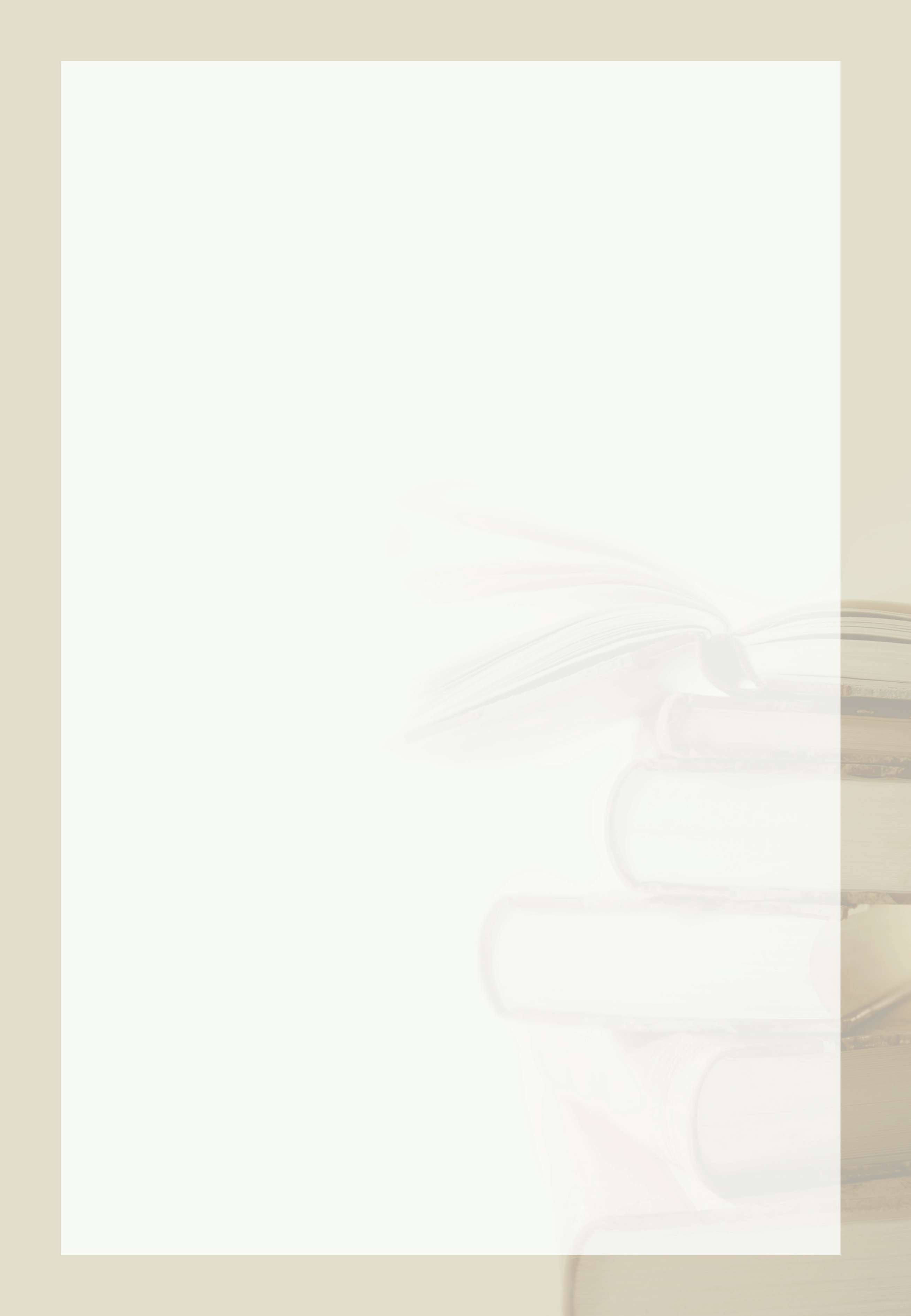
الخلل المنهجي في دليل الحدوث

دراسة نقدية

سلطان بن عبدالرحمن العميري
مدير الفعاليات بمركز التأصيل للدراسات والبحوث
وأكاديمي بجامعة أم القرى

بحوثه:

- الحد الأرسطي، أصوله الفلسفية وآثاره العلمية (رسالة ماجستير)
- التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي المعاصر . من منشورات مركز التأصيل للدراسات والبحوث.



ملخص البحث

يعد دليل الحدوث أهم دليل عقلي في المنظومة الكلامية، وأشهر أصل عارضوا به دلالات النصوص الشرعية، وقد جعله المتكلمون معتمدهم في إثبات أكبر قضية علمية، وهي وجود الله تعالى، وتقوم حقيقته عندهم على أصلين، هما: الأول: إثبات حدوث العالم، والثاني: إثبات كون المحدَث لا بد له من محدِث، وخلصوا من هذا إلى أن العالم لا بد له من محدث مختار، وهو الله سبحانه وتعالى.

وقد كانت لذلك الدليل آثار علمية في جميع العلوم الإسلامية، وآثار نفسية على عدد من المقتنعين به، وهي آثار واسعة الانتشار، فقد دخلت بعض مقدماته ولوازمه الخفية على عدد من أتباع المذاهب، فأثرت على قدر من تقريراتهم العلمية، مع أنه عند التأمل في تركيبه ومنهجية الاستدلال فيه نجد أنه مشتمل على أخطاء منهجية ضخمة، يستحيل معها الاعتماد عليه أو الوثوق به.

ويقصد البحث إلى بيان تلك الأخطاء المنهجية، وإبرازها، وإقامة الأدلة الشرعية الواقعية على وجودها فيه أولا، وعلى بيان وجه الخطأ فيها ثانيا، وهذه المهمة تتطلب أن يقوم البحث على فكرتين، وهما: الأولى: حقيقة دليل الحدوث وبيان أصوله ومقدماته، والثانية: تحديد مواطن الخلل المنهجي فيه، ولأجل هذا كان البحث مكونا من مبحثين أصليين.

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.... أما بعـد:

فقد ابتليت الأمة الإسلامية بحدوث علم الكلام فيها، ونشأت بحدوثه منظومة غريبة مختلفة في تصوراتها، وفي مجموع مكوناتها، عن تلك المنظومة التي جاءت بها النصوص الشرعية واقتبسها المتقدمون من علماء الأمة من ذلك الوحي المعصوم.

وقد انتشر علم الكلام في الأمة، وأخذ طوائف من الناس بما تضمه من دعاوى وأصول، حتى غدوا ينسبون إليه، فيقال لهم: المتكلمون.

وأخذ هؤلاء المتكلمون يؤلفون في علوم الإسلام المختلفة، كأصول الدين والفقه وأصوله والتفسير والعربية بعلومها، وكثرت تآليفهم فيها، وكانوا يعتمدون أصول ذلك العلم الذي أقاموا عليه دينهم، وبنوا عليه عقيدتهم، فالتزموا بتلك الأدلة في مقدماتها وأصولها ولوازمها، فلا يبنون قاعدة ولا ينفون أصلا إلا بناءً على ما تقضيه تلك الأصول، حتى أضحى علم الكلام المرجع الأصلي في تصحيح الصحيح وإبطال الباطل في تصورهم.

ومن أشهر تلك الأصول وأوسعها انتشارا، وتوغلا في المنظومة الكلامية: دليل الحدوث، ذلكم الدليل الذي يعد أصل الأصول التي تقوم عليها المنظومة الكلامية؛ لأنه متعلق بمسألة هي الأم في كل العلوم، ألا وهي مسألة وجود الله تعالى؛ ولأجل هذا جعل له المتكلمون المكانة العالية وبوؤوه المنزلة الرفيعة، وأوسعوه شرحا وتحريرا وتدليلا وبيانا ودفعا لاعتراضات الخصوم عليه.

ومع ما له من منزلة إلا أنه دليل متشرب بالخلل المنهجي، ومتشبع بالأخطاء المعرفية، فقد توغلت فيه حتى وصلت إلى النخاع، فشوهت صورته وأبطلت دلالته، وأفسدت إمكان الاستفادة منه، وعطلت الوظيفة التي جيء به من أجلها.

وهذا البحث يقصد إلى بيان تلك الأخطاء المنهجية التي يعاني منها دليل الحدوث، ويثبت وجودها فيه بالأدلة الشرعية والواقعية، وهذا القصد يستوجب أن يكون البحث مكونا من مبحثين، وهما:

- المبحث الأول: حقيقة دليل الحدوث.
- والمبحث الثاني: مواطن الخلل في دليل الحدوث.

وأسأله سبحانه بمنه وكرمه التوفيق لإتمام ما يستحقه كل مبحث، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

المبحث الأول
حقيقة دليل الحدوث

توطئة:

انطلق المتكلمون في منظومتهم الكلامية من عدِّ وجود الله تعالى قضية نظرية عند كل الناس، ومن ثم لابد من الاستدلال على إثبات صحتها، وإقامة الأدلة عليها، وقد تعددت الأدلة التي ذكرها المتكلمون في إثبات وجوده سبحانه، وتنوعت طرائقهم في ذلك[1]، ومن أشهر أدلتهم وأكثرها اعتمادا عند جمهورهم: دليل الحدوث، فهذا الدليل هو الحجة المعتمدة عند المعتزلة كما قال القاضي عبد الجبار[2]، وكذلك هو عند جمهور الأشاعرة، وفي هذا يقول الباقلاني لما ذكر دليل الحدوث: «وهذا الطريق من الكلام في حدوث الأجسام هو المعتمد في هذا الباب»[3].

ويقول ابن تيمية عن طريقة الاستدلال بدليل الحدوث: «هي الطريقة المشهورة عند الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم من الأشعرية والكرامية، ومن دخل في ذلك من الفقهاء: أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم»[4].

---

(١) انظر: الأربعين في أصول الدين، الرازي (٧٠)، ودرء التعارض، ابن تيمية (٩٦/١).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي (٩٥).

(٣) شرح اللمع، للباقلاني، بواسطة: درء التعارض (٣٤٢/٨)، وانظر: المطالب العالية، للرازي (٢٠٠/١)، وغاية المرام، للآمدي (٢٦١).

(٤) درء التعارض، ابن تيمية (٢٢٩/٧).

وقد ذكر الأشعري والخطابي أن المتكلمين أخذوا هذه الطريقة من الفلاسفة[٥]، ولكن هذه النسبة المطلقة غير دقيقة؛ لأن «كثيرا من الفلاسفة يبطل هذه الطريقة، كأرسطو وأتباعه، فلم يوجد عنهم، ومن الفلاسفة من يقول بها، والذين قالوا بها من أهل الكلام ليس كلهم أخذها عن الفلاسفة، بل قد تتشابه القلوب..وأكثر المتكلمين السالكين لها مناقضون للقول المشهور عن الفلاسفة لا موافقون لهم، بل يردون على أرسطو وأصحابه في المنطق والطبيعيات والإلهيات» [٦].

والبحث في هذا الدليل متشعب جدا، من جهات كثيرة: من جهة نشأته وتاريخه وتطوره، ومن جهة طرائق تقريره، ومن جهة مقدماته ودلائلها، ومن جهة لوازمه وآثاره، وتفصيل القول في هـذه الأمور كلها يحتاج إلى أوقات طويلة وجهود مضنية، وقد اهتم المتكلمون وغيرهم بشرح ذلك مفصلا، وذلك في كتب مفردة وفي ضمن كتب العقائد.

والبحث هنا لا يقصد إلى تفصيل القول فيه، وإنما يقصد إلى إعطاء صورة مختصرة عنه، مع بيان مواطن الخلَل المنهجي التي وقعت فيه، وتسببت في بطلانه واستحالة الاعتماد عليه كدليل على وجود الله تعالى.

وسيُقتَصر في بيان حقيقته على ذكر ثلاثة أمور، هي:

- الأمر الأول: مفهوم دليل الحدوث وأسماؤه.
- الأمر الثاني: منزلة دليل الحدوث عند المتكلمين.
- الأمر الثالث: أصوله ومقدماته.

وإنما اقتصر البحث على هذه الأمور؛ لأنه بإدراكها يتحصل المرء على تصور كاف في معرفة حقيقة هذا الدليل.

أولا: مفهوم دليل الحدوث وأسماؤه.

درج كثير من الذاكرين لهذا الدليل على الشروع في مقدماته مباشرة من غير ذكر لتعريفه وبيان مفهومه، ومع هذا يمكن أن يبين مفهوم هذا الدليل بأن يقال: هو إثبات حدوث العالم بوقوع التغير فيه، والاستدلال على وجود الله تعالى بذلك، بحيث إن المرء يستدل بوقوع

(٥) انظر: صون المنطق والكلام، السيوطي(٩٥)، ودرء التعارض، ابن تيمية (٢٩٥/٧).

(٦) المرجع السابق (٢٩٥/٧).

التغير والتجدد في هذا العالم على ضرورة كونه مخلوقا، وإذا كان مخلوقا، فإنه لا بد له من محدث يجعله كذلك، وهو الله سبحانه وتعالى.

وقد أُطلق على هذا الدليل أسماء وألقاب كثيرة، ومن تلك الأسماء: دليل الحدوث، ودليل الجواهر والأعراض، ودليل الأجسام، ودليل حلول الحوادث، ودليل حدوث الأجسام، ودليل حدوث الأعراض، وغيرها من الأسماء[٧].

ثانيا: منزلة دليل الحدوث عند المتكلمين.

توارد كثير من المتكلمين على تعظيم دليل الحدوث والإعلاء من شأنه، فجعلوه من أصول الدلائل الكبيرة التي لا يتحقق إيمان المرء إلا بمعرفتها، وسلكه أكثرهم في إثبات وجود الله تعالى[٨]، فلا يمكن العلم بوجود الله تعالى عند الماتريدي إلا بمعرفة حدوث العالم، وفي هذا يقول: «والأصل أن الله تعالى لا سبيل إلى العلم به إلا من طريقة دلالة العالم عليه»[٩]، ويقول الغزالي: «من لا يعتقد حدوث الأجسام فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلا»[١٠]، ويقول النسفي: «من المحال أن يكون من لا علم له بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته وثبوت النبوة مؤمنا»[١١].

بل قد جعل القاضي عبد الجبار العلم به أول واجب على العبد؛ لأنه محل النظر الذي هو طريق لمعرفة الله تعالى، وفي هذا يقول: «فإن قال قائل: فبينوا لي محل ما يلزم في التوحيد أن يعرفه، قيل له: يدور ذلك على خمسة أصول: أولها: إثبات حدوث العالم»[١٢].

وقرر بعض المتأخرين من المتكلمين أن العلم بحدوث العالم أصل كل العقائد؛ وذلك لأن العلم بوجود الله تعالى لا يكون إلا بالعلم به، والعلم بصدق النبي ﷺ لا يكون إلا بعد العلم بوجود الله تعالى، والشرائع لا تثبت إلا بالنبوة، فصار دليل الحدوث أصلا لكل شرائع الدين

---

(٧) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي (٩٤)، والمسامرة على المسايرة، لابن الهمام (٢٩)، والتمهيد، للنسفي (٥،٤)، ودرء التعارض، لابن تيمية (١٤/٢، ٢٢٤).

(٨) انظر: نهاية الإقدام، للشهرستاني (٥).

(٩) التوحيد، للماتريدي (١٢٩).

(١٠) تهافت الفلاسفة، للغزالي (١٩٧).

(١١) تبصرة الأدلة، للنسفي (٣٥).

(١٢) المختصر في التوحيد، للقاضي عبدالجبار - ضمن رسائل العدل والتوحيد - (١٩٩/١).

على قولهم، وفي هذا يقول السنوسي: «اعلم أن حدوث العالم أصل عظيم لسائر العقائد، وأساس كبير لما يأتي من الفوائد»[١٣]، وبالغ بعض الأشاعرة في الاهتمام بهذا الدليل حتى ذكر ابن العربي أن مما يجب على المصلي «عند الإحرام - بالصلاة - أن يذكر حدث العالم، وأدلته وإثبات الأعراض، واستحالة عرو الجواهر عنها، وإبطال حوادث لا أول لها، وأدلة العالم بالصانع، وإثبات الصفات، وما يجب له - تعالى - وما يستحيل وما يجوز...»[١٤]، ويقول ابن تيمية مبينا منزلة حجة الحدوث عند المتكلمين: «جعلوا صحة دين الإسلام موقوفا عليها؛ وذلك أنه موقوف على الإيمان بالرسول، والإيمان به موقوف على معرفة المرسِل،وزعموا أن المرسِل لا يعرف إلا بها، قالوا: لأنه لا يُعرف إلا بالنظر والاستدلال المفضي إلى العلم بإثبات الصانع، قالوا: ولا طريق إلى ذلك إلا بإثبات حدوث العالم»[١٥].

ثالثا: أصول دليل الحدوث ومقدماته:

تعددت طرائق المتكلمين في تقرير حقيقة دليل الحدوث، وتنوعت أساليبهم في بيانه، فمنهم من يجعله قائما على مقدمتين، ومنهم من يفصل فيجعله قائما على أربع مقدمات، ومن جعله كذلك اختلفوا في تحديد تلك المقدمات وترتيبها، ومنهم من يزيد في مقدماته فيوصلها إلى سبع[١٦].

ويمكن أن يُحصل من مجموع كلامهم طريقة مختصرة تظهر بها حقيقة هذا الدليل وتتبين، وذلك بأن يقال: إن دليل الحدوث قائم على أصلين كليين[١٧]، وهما:

- الأصل الأول: إثبات حدوث العالم.
- والأصل الثاني: إثبات كون المحدَث لا بد له من محدِث.

---

(١٣) شرح العقيدة الوسطى، السنوسي (٨٧).

(١٤) الذخيرة، القرافي (١٣٦/٢)، وانظر غلو المتكلمين في دليل الحدوث: شرح أم البراهين مع حاشية الدسوقي (٦٤-٦٥)، وشرح الجوهرة، البيجوري (٨٨-٨٩)، وكفاية العوام فيما يجب عليهم من علم الكلام، الفضالي (٣٢).

(١٥) الصفدية، لابن تيمية (٢٧٤/١).

(١٦) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي (٩٥)، والإرشاد، للجويني (٤٣)، وشرح المسامرة، لابن الهمام (٢٩)، وشرح السنوسية الوسطى، للسنوسي (٩٢).

(١٧) انظر: الخلاصة النافعة، للرصاص (٦٢).

والمراد بالأصل هنا: القاعدة الكلية التي يبنى عليها غيرها[18]، وهذان الأصلان ترجع إليهما جميع المباحث التي يذكرها المتكلمون حول هذا الدليل.

أما الأصل الأول: وهو إثبات حدوث العالم، فقد قرر جمهور المتكلمين أن العالم - وهو كل ما سوى الله تعالى[19] - مكون من أمرين، جواهر وأعراض، وقرروا أن الجواهر لا يمكن أن تنفك عن الأعراض، وأن الأعراض متغيرة، فخلصوا من هذا إلى أن العالم لا بد أن يكون محدثا مخلوقا.

وبهذا التقرير يُعلم أن الأصل الأول قائم على أربع مقدمات، وهي:

المقدمة الأولى: إثبات الأعراض، والأعراض جمع عرض، وله في اصطلاح المتكلمين حدود كثيرة، من أشهرها: أن العرض هو: ما يقوم بغيره[20].

قد استندوا إلى أدلة كثيرة في إثبات وجوده[21]، ومن أشهر أدلة وجوده عند الماتريدية والأشاعرة: هو أن الجسم تطرأ عليه التغيرات، فهو تارة يكون ساكنا وتارة يكون متحركا، وتارة يكون متلونا بلون معين، ثم يتغير ذلك اللون إلى لون آخر، وهذا التغير لا يصح أن يكون مرجعه الجسم نفسه؛ لأنه لو كان كذلك لكان باقيا على أحواله دائما، وفي بيان هذا الدليل يقول النسفي: «الجوهر قد يكون ساكنا ثم يتحرك، وهكذا على القلب، ولو لم تكن الحركة والسكون معنيين وراء ذات الجوهر، بل لو كانا راجعين إلى ذاته لكان في الأحوال أجمع ساكنا متحركا لوجود ذاته الموجب لهما، ولَمَا اختص كل صفة بحالة على حدة»[22].

وأما المعتزلة فقد استندوا على كون الجسم لا يخلو من الأكوان الأربعة، وهي: الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون[23]، وما لا يخلو من هذه الأكوان لا بد أن يكون مخلوقا.

ودليل المعتزلة في المآل مقارب لدليل الأشاعرة والماتريدية؛ لأن الأكوان الأربعة جزء من الأعراض في الحقيقة.

---

(١٨) انظر في معاني الأصل: البحر المحيط، للزركشي (١/١٦).

(١٩) انظر: الإرشاد، الجويني (٣٩).

(٢٠) انظر: المرجع السابق (٣٩).

(٢١) انظر: أصول الدين، للبغدادي (٣٧).

(٢٢) التمهيد، للنسفي (٤)، وانظر: أصول الدين، للبغدادي (٣٧)، ولمع الأدلة، للجويني (٨٨).

(٢٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي (٩٥).

المقدمة الثانية: إثبات حدوث الأعراض، وهذه المقدمة اختلف فيها المتكلمون، فمنهم: من يرى أن حدوث الأعراض ضروري لا يحتاج إلى دليل؛ لأنه يقع بالمشاهدة والحس، وهذا القول قال به الماتريدية كما ذكره النسفي وبعض الأشاعرة[٢٤]، ومنهم: من يرى أنها نظرية لا تُعلم إلا بالدليل، ومن هؤلاء: جمهور الأشاعرة، وقد استندوا في إثباتها على دليل التعاقب، وحاصله: أن الأعراض المتضادة تتعاقب في محالها، ونحن نستيقن بناءً على ذلك أن الوصف الطارئ حادث؛ لأنه كان معدوما، ونستيقن أن الوصف الزائل حادث أيضا؛ لأنه زال بعد وجوده، وما حدث بعد عدمه أو زال بعد وجوده فهو حادث، وفي بيان هذا الدليل يقول الجويني: «الدليل على حدوث الأعراض أنا نرى الأعراض المتضادة تتعاقب على محالها، فنستيقن حدوث الطارئ منها، من حيث وُجدت، ونعلم حدوث السابق منها من حيث عُدمت؛ إذ لو كانت قديمة لاستحال عدمها؛ لأن القدم ينافي العدم»[٢٥]، وهذا الدليل استند إليه المعتزلة أيضا [٢٦].

المقدمة الثالثة: استحالة تعري الجواهر من الأعراض، وقد اختلف المتكلمون في تقرير دليلها، فاستند الأشاعرة إلى أن الضرورة تقتضي أن الجسم يستحيل أن يخلو من الأوصاف المتضادة كالاجتماع والافتراق؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، وهذا يلزم منه ضرورة اتصاف الجسم بأحد الوصفين، وبالتالي يقتضي امتناع خلو الجسم من الأعراض[٢٧]، وهذا التقرير استند إليه الماتريدية أيضا[٢٨].

وأما المعتزلة فاستندوا إلى أن الجسم لا بد أن يكون متحيزا، والجسم المتحيز لا يمكن أن يخلو من أحد الأكوان الأربعة، وهذا يقتضي أن الجسم لا يخلو من الأعراض (الأكوان الأربعة)[٢٩].

المقدمة الرابعة: وهذه المقدمة اختلف المتكلمون في تحديد صورتها على قولين[٣٠]:

---

(٢٤) انظر: التمهيد، للنسفي (٥).

(٢٥) لمع الأدلة، للجويني (٨٩)، وانظر: الإنصاف، للباقلاني (٢٨).

(٢٦) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي (٩٣).

(٢٧) انظر: الإنصاف للباقلاني (٢٨)، ولمع الأدلة، للجويني (٨٩).

(٢٨) انظر: التمهيد، للنسفي (٥).

(٢٩) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي (١١٢).

(٣٠) انظر: درء التعارض، لابن تيمية (٣٤٤/٨)، و(٣٠٣/١).

القول الأول في صورتها: أن ما لم يسبق الحوادث فهو حادث، وهذا القول قرره الباقلاني، والقاضي عبد الجبار، وغيرهما[٣١].

واستندوا في تقريره إلى أن الجسم إذا لم يمكن أن ينفك عن الأعراض، فهو لا بد أن يكون معها أو بعدها، وكل من المعية أو البعدية تقتضي عدم تقدم الجسم على الأعراض، فالجسم إذن لا يمكن أن يسبق الأعراض، وفي بيان هذه الحجة يقول الباقلاني: «إذا بطل أن يكون الجسم عاريا عن الحوادث ومنفكا من سائرها، وجب أنه ليس له معها إلا حالان: إما أن يكون موجودا مع وجودها، أو بعدها، فإن كان موجودا مع وجودها، ولوجودها أول، فواجب أن يكون حكمه في الوجود عن أول، وحصوله عن عدم حكمها، وذلك يوجب حدوثه من حيث شركها في علة الحدوث متى لم يكن سابقا لها، وإن كان موجودا بعدها، كان أولى بالحدوث منها؛ لوجوده بعدها»[٣٢].

وهذه الحجة فيها إجمال، فهي لم تُوضح المراد بالحوادث هنا، هل المراد بها جنس الحوادث أم أفرادها؟، والدليل لا يقوم إلا إذا كان المراد جنس الأعراض؛ ولهذا حاول المتأخرون من المتكلمين الخروج من هذا الإجمال فقالوا بصورة أخرى لهذه المقدمة.

والقول الثاني: أن صورة المقدمة هي: استحالة حوادث لا أول لها، وقد قال بهذا القول أبو الحسين البصري، والجويني والشهرستاني والرازي، وتوارد عليه كثير من المتكلمين من بعد.

وهم إنما قالوا بهذا القول حتى يتخلصوا من ذلك الإجمال الذي وقع فيه من سبقهم، وفي هذا يقول ابن تيمية: «ولما تفطن كثير من أهل الكلام لما في هذه المقدمة من الإجمال والإبهام، وأنه لا بد من بيان هذه المقدمة في هذا الموضع، ميزوا بين النوعين كما فعل ذلك أبو الحسين البصري وأبو المعالي الجويني والشهرستاني والرازي وغيرهم، فعرفوا أن المراد أنه ما لم يسبق جنس الحوادث لا عين الحوادث، وأن ذلك لا يتم إلا ببيان أن الحوادث يجب أن يكون لها ابتداء، وأنه يمتنع وجود حوادث لا يتناهى نوعها، فأخذوا يحتجون على ذلك بما ذكرنا اعتراض الناس عليه في غير هذا الموضع، ولهذا جعل أبو الحسين وأبو المعالي ونحوهما

---

(٣١) انظر: شرح اللمع، للباقلاني، بواسطة: درء التعارض (٣٣٢/٨)، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي (٩٥).

(٣٢) شرح اللمع، للباقلاني، بواسطة: درء التعارض، لابن تيمية (٣٣٥/٨).

هذا الدليل مبنيا على أربع مقدمات: إثبات الأعراض، وإثبات حدوثها، وإثبات استلزام الجسم لها، واستحالة حوادث لا أول لها، وجعلوا النتيجة أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث» [٣٣].

وقد استند المتكلمون في تقرير هذا القول إلى أنوع من الأدلة[٣٤]، ومن أشهرها ما يسمى بدليل التطبيق، وحاصله: أنه لو فُرض وجود سلسلتين، تبدأ إحداهما من زمن الطوفان إلى ما لا نهاية في الماضي، والأخرى من زمن الهجرة على ما لا نهاية له في الماضي، فإنه عند التطبيق بين هاتين السلسلتين بحيث يقع في مقابل كل حلقة من الأولى حلقة من الثانية، فإن الأمر لا يخلو من حالين:

- الأول: أن تتساوى السلسلتين، وهذا محال؛ لأنه يلزم منه أن يكون الزائد مثل الناقص.
- والثاني: أن تتفاضل، وهذا محال أيضا؛ لأنه يلزم منه أن يقع التفاضل فيما لا نهاية له.

فإذا كان الأمر كذلك فإنه لا بد أن نقول أنها غير متناهية؛ لأن هذا الأمر هو الأمر الذي لا تلزم عليه تلك المحالات، وهذا يعني أن الحوادث لها ابتداء[٣٥].

فهذه المقدمات الأربع قرر بها المتكلمون صحة الأصل الأول، وهو حدوث العالم.

وأما الأصل الثاني: وهو: أن كل حادث لا بد له من محدث، فقد اختلف المتكلمون فيه، فمنهم: من جعله من الأمور الضرورية التي لا تحتاج إلى استدلال، ومن هؤلاء: الغزالي والرازي في بعض كتبه[٣٦]، ومنهم: من جعله من الأمور النظرية، واستدلوا عليه بأدلة كثيرة، ومن تلك الأدلة: القياس، وقد بين صورته القاضي عبدالجبار إذ يقول: «يدل عليه تصرفاتنا في الشاهد، فإنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها - يعني تصرفاتنا - في الحدث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل، والأجسام قد شاركتها في الحدث، فيجب احتياجها إلى محدث وفاعل» [٣٧]، واستدل بعض الأشاعرة بدليل التخصيص،

---

(٣٣) درء التعارض، لابن تيمية (٨/٣٤٤).

(٣٤) انظر: الأربعين في أصول الدين، الرازي (١/٣٢)، ودرء التعارض، ابن تيمية (٢/٣٤٥- ٣٦٩).

(٣٥) انظر: المواقف في علم الكلام، للإيجي(٩٠)، وشرح المقاصد، للتفتازاني (٢/١١٢).

(٣٦) انظر:الإرشاد، الجويني (٤٩)، وإحياء علوم الدين، للغزالي (١/١٥١)، ومعالم أصول الدين، للرازي (٤٠)، والمطالب العالية، الرازي (١/٢٠٧).

(٣٧) شرح الأصول الخمسة، للقاضي (١١٨)، وانظر في شرح ذلك الدليل ونقده: المطالب العالية، الرازي (١/٢١٠).

وحاصله:أن الممكن جائز وجوده في كل وقت فلا فضل لوقت ودن وقت، فاختصاصه بالوجود في وقت دون وقت يحتاج إلى مخصص، لاستحالة ترجيح أحد الممكنين بلا مرجح[٣٨].

فلما قرر المتكلمون هذين الأصلين خلصوا إلى نتيجة وهي: أن خالق هذا العالم هو الله تعالى؛ لأن الخلق لا يمكن أن يكون إلا من فاعل مختار، وهو الله سبحانه[٣٩].

(٣٨) انظر: الإرشاد، الجويني (٤٩)، وشرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، الحامدي (١٠٣).

(٣٩) انظر: الإرشاد، للجويني (٢٨).

المبحث الثاني
الأخطاء المنهجية في دليل الحدوث

توطئة:

نقد المحققون من العلماء دليل الحدوث وبينوا ما فيه من خلل ونقص، وأكدوا عدم صلاحيته لما وُضع له، وفي هذا يقول ابن تيمية عن دليل الحدوث: «المحققون على أنها طريقة باطلة، وأن مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدعي بها مطلقا، ولهذا تجد من اعتمد عليها في أصول دينه فأحد الأمرين له لازم: إما أن يطلع على ضعفها ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم فتتكافأ عنده الأدلة، أو يرجح هذا تارة وهذا تارة، كما هو حال طوائف منهم»(٤٠).

والنقد الذي يوجه إلى هذا الدليل يمكن أن يكون بطريقين، هما:

الأول: طريق منهجي، والمراد به: أن تبين الأخطاء الكلية (المنهجية) التي وقعت في ذلك الدليل من غير نظر إلى ما وقع في آحاد أدلته ومقدماته على جهة الخصوص، وإنما يبين مدى توفر صفات الدليل الصحيح فيه ومدى مطابقته لما وضع له على سبيل العموم.

---

(٤٠) الفتاوى، لابن تيمية (٣٠٤/٣).

والثاني: طريق تفصيلي، والمراد به نقد كل جزء من مكوناته التي وقع فيه الغلط سواء أمقدمة كانت أم دليلا أم نتيجة، وهذا النوع من النقد هام جدا؛ لأنه يثبت به بطلان كثير من مقدماته وأصوله التي يقوم عليها، كالقول باستحالة حوادث لا أول لها، والقول بالجوهر الفرد وتماثل الأجسام، والقول بأن القابل للضدين يستحيل خلوه من أحدهما، ونحو ذلك من المقدمات والأصول التي يقوم عليها دليل الحدوث، وقد تتبع عدد من العلماء تلك المواطن في دليل الحدوث وبينوا عدم صحتها[٤١].

والطريق الذي سيُسلَك هنا هو الطريق المنهجي، وهذا الطريق هام جدا أيضا؛ لأن الأخطاء الكلية المنهجية تعد أصلا وأساسا للأخطاء التفصيلية التي وقعت في دليل الحدوث، فبيانها والتدليل على خطئها يمثل الخطوة الأولى الأساسية في بيان عطبه وفساد تركيبه وبنائه، وذلك أن البحث في الأخطاء المنهجية هو في حقيقته بحث في مدى توفر شروط صحة الدليل ومعالمه الأساسية، التي ينبغي لكل دليل أن يتصف بها ويسير على مقتضاها، ويدل فقدانها من الدليل على تشوه صورته وتعثر طريقه في الوصول إلى المقصود منه بوضوح وسهولة.

فمن المعلوم كل دليل لا بد أن تتوفر فيه أوصاف يكون بها طريقا صحيحا سليما، وتلك الأوصاف: إما أن تكون راجعة إلى مستند الدليل ومستمده، وإما أن تكون راجعة إلى صحة مقدماته وأصوله، وإما أن تكون راجعة إلى طريقة تركيبه، وكيفية الانتقال فيه بين مقدماته ونتائجه، وإما أن تكون راجعة إلى مناسبته لأحوال المستدلين، وإما أن تكون راجعة إلى ما يستلزمه من لوازم، ومن يتأمل طرق القرآن في الاستدلال يجد أنها متصفة بكل أوصاف الكمال التي لا بد من توفرها في الدليل، وفي بيان تلك الأوصاف يقول ابن القيم: «والله سبحانه حاج عباده على ألسن رسله وأنبيائه فيما أراد تقريرهم به وإلزامهم إياه، بأقرب الطرق إلى العقل، وأسهلها تناولا، وأقلها تكلفا، وأعظمها غناء ونفعا، وأجلها ثمرة وفائدة، فحججه - سبحانه - العقلية التي بينها في كتابه جمعت بين كونها عقلية سمعية، ظاهرة واضحة، قليلة المقدمات، سهلة الفهم، قريبة التناول، قاطعة للشكوك والشبه، ملزمة للمعاند

---

(٤١) انظر: المطالب العالية، للرازي (١/٧١-٧٥)، وأبكار الأفكار، للآمدي (٢/٣٤٨)، ودرء التعارض، لابن تيمية (٢/٣٨٩، ٣٩٠) .

والجاحد، ولهذا كانت المعارف التي استنبطت منها في القلوب أرسخ، ولعموم الخلق أنفع، وإذا تتبع المتتبع ما في كتاب الله، مما حاج به عباده، في إقامة التوحيد، وإثبات الصفات، وإثبات الرسالة والنبوة، وإثبات المعاد وحشر الأجساد، وطرق إثبات علمه بكل خفي وظاهر، وعموم قدرته ومشيئته، وتفرده بالملك والتدبير، وأنه لا يستحق العبادة سواه، وجد الأمر في ذلك على ما ذكرناه، من تصرف المخاطبة منه - سبحانه - في ذلك، على أجل وجوه الحجاج، وأسبقها إلى القلوب، وأعظمها ملاءمة للعقول، وأبعدها من الشكوك والشبه، في أوجز لفظ وأبينه، وأعذبه وأحسنه، وأرشقه وأدله على المراد»[٤٢].

فالدليل الذي يراد منه إثبات قضية شرعية - لاسيما إن كانت وجود الله - تعالى - لا بد أن تتوفر فيه نفس الأوصاف التي تتصف بها براهين الشرع[٤٣]؛ إذ هي المثل الذي يحتذى به، وكلما فقد الدليل وصفا من تلك الأوصاف كلما نقصت منزلته وساءت حاله وصفعت دلالته.

ومن يتأمل أكثر طرق المتكلمين في الاستدلال، وخاصة دليل الحدوث - الذي هو محل البحث هنا - يدرك بأدنى نظر أنها فاقدة لأوصاف الدليل الصحيح ومتشربة بالأخطاء المخالفة لما ينبغي أن يكون الدليل عليه.

والأخطاء المنهجية التي اشتمل عليها دليل الحدوث متنوعة: منها ما يرجع إلى مستنده ومستمده، ومنها ما يرجع إلى منطلقه وغرضه الأصلي، ومنها ما يرجع إلى طريقة تركيب مقدماته ونتائجه، ومنها ما يرجع إلى فقدان مناسبته لأحوال المكلفين، ومنها ما يرجع إلى لوازمه المعرفية.

والنقد المنهجي لدليل الحدوث هو في مآله إبراز لما فقده من أوصاف الدليل الصحيح، ولما تلبس به من أوصاف مخالفة لطريقة البراهين المستقيمة، وإثبات لتوغل الأوصاف المنافية لمنهجية الاستدلال في بنيته المعرفية، **ويتحصل ذلك النقد المنهجي ببيان مواطن الخلل الكلية فيه، وهي كما يلي:**

---

(٤٢) الصواعق المرسلة، ابن القيم ٢/٤٦٠.

(٤٣) انظر في أوصاف الدليل الشرعي: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي (٨٧-١١٣).

الخلل الأول: أن هذا الدليل بدعة في دين الله تعالى، لم يدع إليه النبي ﷺ ولا أصحابه ولا التابعون لهم، ولم يستعملوه في دينهم، وهذا معلوم من حالهم بالضرورة، فلو كان دليلا معتبرا في معرفة الله تعالى لدعوا إليه ولاستعملوه، ولكنهم لم يفعلوا شيئا من ذلك، فكيف يكون مع هذا هو الدليل المعتمد في معرفة الله - تعالى - كما زعموا، فهل يُعقل أن النبي ﷺ لم يعرفه ولم يدع إليه أحدا ممن كان يسلم على يديه؟ ! ، ولم يعرفه أحد من أصحابه ولا أحد من التابعين لهم بإحسان، ثم يكون مع ذلك دليلا معتمدا في معرفة الله؟ ! ، ودليل الحدوث بهذا الحال فاقد للمستند الشرعي الذي يؤهله لأن يكون دليلا معتمدا على قضية شرعية كبيرة.

ولهذا فقد قرر كثير من العلماء بدعية هذا الدليل وعدم شرعيته، ومن هؤلاء: الأشعري، فقد نقل ابن تيمية عنه أنه يرى أن: «تصديق الرسول ﷺ ليس موقوفا على دليل الأعراض، وأن الاستدلال به على حدوث الأعراض من البدع المحرمة في دين الرسل»[٤٤].

وممن صرح ببدعية هذا الدليل: الخطابي إذ يقول: «إنا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف، ولكنا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر، وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بيانا وأصح برهانا، وإنما هو الشيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه»[٤٥].

وممن صرح ببدعية هذا الدليل أيضا: أبو القاسم الأصفهاني، وفي بيان هذا يقول: «أنكر السلف الكلام في الجوهر والأعراض، وقالوا لم يكن على عهد الصحابة والتابعين رضي الله عن الصحابة ورحم التابعين، ولا يخلو أن يكونوا سكتوا عن ذلك وهم عالمون، فيسعنا السكون عما سكتوا عنه، أو يكونوا سكتوا عنه وهم غير عالمين به، فيسعنا أن لا نعلم ما لم يعلموه»[٤٦]، والمقصود من كلام الأصفهاني هو تقرير بدعية حجة الحدوث، وأما ما ذكره من حجة فهي غير لازمة؛ لأنه ليس كل ما لم يعلمه السلف يلزم أن يكون باطلا ومذموما.

---

(٤٤) درء التعارض، لابن تيمية (٧/٢٣٠)، وانظر الإشارة إلى قريب من تلك الفكرة: رسالة إلى أهل الثغر، للأشعري (١٨٥) .

(٤٥) الغنية عن الكلام، للخطابي - صون المنطق والكلام -، للسيوطي (٩٤)، ودرء التعارض، ابن تيمية (٧/٢٩٦-٢٩٧) .

(٤٦) الحجة في بيان المحجة، للأصفهاني (١/١١٠ - ١١١) .

وممن صرح ببدعية هذا الدليل: الغزالي في بعض كتبه، وفي هذا يقول: «فليت شعري من نقل عن النبي ﷺ أو عن الصحابة رضوان الله عليهم أنهم قالوا لمن جاءهم مسلما، الدليل على أن العالم حادث: أنه لا يخلو عن الأعراض، وما لا يخلو عن الأعراض حادث»(٤٧).

وممن صرح ببدعية ذلك الدليل، وأعاد الكلام في ذلك كرة بعد كرة: ابن تيمية، وكلامه في هذا كثير جدا، ومن ذلك قوله: «فهذه الطريقة مما يعلم بالاضطرار أن محمدا ﷺ لم يدع الناس بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه؛ ولهذا قد اعترف حذاق أهل الكلام، كالأشعري وغيره، بأنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم ولا سلف الأمة وأئمتها، وذكروا أنها محرمة عندهم»(٤٨)، وقال أيضا عن طريقة الحدوث: «طريقة مبتدعة في الشرع باتفاق أهل العلم بالسنة»(٤٩).

ومما ينبغي أن ينبه عليه هنا أن هذا الوجه لا يقتضي بالضرورة بطلان تلك الطريقة، وإن كان يقتضي ذمها وعدم شرعيتها؛ ولهذا فإنه ليس كل من قال ببدعية دليل الحدوث يقول ببطلانه، وهذا المعنى كرر ابن تيمية التنبيه عليه في مواطن، ومن ذلك قوله عمن ذم دليل الحدوث: «منهم من يذمها لأنها بدعة في الإسلام، فإنا نعلم أن النبي ﷺ لم يدع الناس بها، ولا الصحابة؛ لأنها طويلة مخطرة كثيرة الممانعات والمعارضات، فصار السالك فيها كراكب البحر عند هيجانه، وهذه طريقة الأشعري في ذمه لها والخطابي والغزالي وغيرهم ممن لا يفصح ببطلانها»(٥٠).

وقد حاول المتكلمون أن يبحثوا عن مستند شرعي لدليل الحدوث، فتمسكوا بقصة إبراهيم عليه السلام، حين استند إلى أفول الكواكب في إثبات إبطال إلهيتها، ووجه تمسكهم: أن إبراهيم عليه السلام استدل على حدوث الكواكب والشمس والقمر بالأفول، والأفول هو الحركة، والحركة تقتضي التغير، فيلزم من ذلك أن كل متغير محدث(٥١)، وتمسكهم

(٤٧) فيصل التفرقة، للغزالي - ضمن مجموعة رسائل الغزالي - (٢٥٠).

(٤٨) الفتاوى، لابن تيمية (٣٠٤/٣).

(٤٩) منهاج السنة، لابن تيمية (٣٠٣/١).

(٥٠) الصفدية، لابن تيمية (٢٧٥/١).

(٥١) انظر في الاستدلال بها: رسالة الحرة، الباقلاني (٣٠)، وتنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبدالجبار (١٢٢)، والشامل، الجويني (٢٤٦)، والكشاف، الزمخشري (٣٩/٢)، وأساس التقديس، الرازي (٢١)، والتفسير الكبير، الرازي (٤٥/٥)، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي (٣٣٧).

بهذه القصة قديم، فقد ذكره الدارمي عن المريسي[٥٢]، ثم توارد المتكلمون على الاعتماد عليه.

ولكن تمسكهم هذا غير صحيح، ولا ينفعهم في شيء، وبيان ذلك: أن يقال: إن استدلالهم بالقصة مبني على مقدمتين خاطئين، هما:

المقدمة الأولى: أن إبراهيم كان يقصد إثبات وجود الله تعالى، وهذا غير صحيح؛ لأن إبراهيم لم يكن يعتقد أن الكواكب يمكن أن تكون هي الخالقة لهذا الكون وأنها الرب الأزلي له، ولا كان قومه يعتقدون ذلك، بل كانوا مقرين بوجود الله تعالى وأنه الخالق المدبر، فقوم إبراهيم لم يكونوا يعتقدون في الكواكب أنها تخلق أو تدبر، وإنما كانوا يتخذونها أصناما يدعونها ويتقربون إليها بأنواع القربات، وقد أخبر الله - تعالى - عنهم بأنهم كانوا مقرين بوجوده سبحانه، كما في قوله تعالى: ﴿ قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٧٧﴾ ﴾ (الشعراء: ٧٥-٧٧)، فاستثنى إبراهيم ربَ العالمين الذي كانوا يعبدونه ويقرون بوجوده وتبرأ مما سواه، وكذلك فإن القرآن لم ينقل عنهم أنهم ممن ينازع في وجود الله - تعالى - ، فضلا عن أنه لم يُنقل عن أمة من الأمم أنهم كانوا يثبتون مع الله خالقا آخر[٥٣]، فالمناظرة إذن لم تكن في سياق إبطال كون الكواكب خالقة مدبرة للكون، وإنما في سياق إبطال كون الكواكب تستحق أن تصرف لها العبادة.

ومما يدل على أن القصة لم تكن في مقام إثبات وجود الله - تعالى -: أن سياق الآيات (سباقها ولحاقها) كله في إثبات تفرد الله - تعالى - باستحقاق العبودية، وإبطال عبادة الأصنام؛ فقد ابتدأ السياق بذكر دعوة إبراهيم لأبيه آزر لترك الأصنام وعبادة الله وحده، وانتهى بإعلان إبراهيم البراءة من كل معبود سوى الله - تعالى - ، فهذا السياق يدل بوضوح على أن موضوع المناظرة كان في إثبات تفرد الله - تعالى - بالإلهية لا في إثبات وجوده - سبحانه -، ويدل أيضا على أن إبراهيم لم يرد إثبات أن الكواكب ليست خالقة للكون، وإنما أراد إثبات أن الكواكب ليست مستحقة للعبادة، والفرق بين الأمرين ظاهر.

---

(٥٢) انظر: نقض أبي سعيد على بشر المريسي العنيد، الدارمي (٣٥٧/١)، ودرء التعارض (٣١٤/١) .

(٥٣) انظر: شرح الطحاوية، ابن أبي العز (٢٥/١) .

وأما وجه دلالة الأفول على انتفاء الإلهية عن الكواكب بناءً على أنها كانت موضوع المناظرة: فلأن الأفول المستمر والمنتظم لتلك الكواكب المخلوقة يدل على أنها مسخرة من قبل غيرها، لا تملك لنفسها شيئا، وإنما هي خاضعة لمن جعلها كذلك، فهي تظهر وتختفي كل يوم، ولا تحيد عن ذلك يمينا أو شمالا، ومن كان حاله كذلك فإنه لا يصلح أن يكون إله؛ لأنه لا يملك لنفسه شيئا فكيف يملك لغيره؟ (٥٤).

وأما المقدمة الثانية، وهي: أن إبراهيم استدل على وجود الله - تعالى - بانتفاء الأفول عنه - الذي هو الحركة عندهم -، وأنه جعل دليل وجوده - سبحانه - عدم قيام التغير به.

وهذا غير صحيح أيضا، وتتبين عدم صحته بالأمور التالية:

١- أن الأفول ليس هو الحركة كما زعموا، بل هو المغيب والاختفاء، فإنه لا يقال لكل متحرك:إنه آفل، فلا يقال للماشي مثلا أو للمصلي أنه تأفل، فهذا لا يعرف في لغة العرب، بل إن تفسير الأفول بالحركة مخالف لإجماع أهل اللغة، فلم يفسره أحد منهم بذلك، بل أجمعوا على تفسيره بالمغيب، وفي هذه يقول الأزهري: «يقال: أفلت الشمس تأفل، وتأفل أفلا وأفولا، فهي آفلة، وكذلك القمر يأفل، إذا غاب»(٥٥)، وقال ابن فارس: «أفلت الشمس: غابت، ونجوم أُفّل، وكل شيء غاب فهو أفل.... وإبراهيم عليه السلام قال: «لا أحب الآفلين»، حين غابت الكواكب واحتجبت»(٥٦)، وقد توارد أهل اللغة على تقرير هذا المعنى ولم يشذ منهم أحد(٥٧).

وهو مخالف أيضا لما أجمع عليه المفسرون من الصحابة والتابعين وعلماء السلف، فإنه لم يفسر أحد منهم الأفول بالحركة، وإنما تواردوا على تفسيره بالمغيب(٥٨).

٢- أن تفسير الأفول بالحركة مخالف لطريقة الاستدلال في القصة، فإن إبراهيم ﷺ لو أراد أن يعتمد على الحركة في إثبات بطلان ربوبية الكواكب لاستدل بأول بزوغها وتحركها،

(٥٤) انظر: تفسير ابن كثير (٢٩٢/٤).

(٥٥) تهذيب اللغة، الأزهري ٣٧٨/٠١٥).

(٥٦) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (١١٩/١).

(٥٧) انظر: لسان العرب، ابن منظور (١٨/١١)، والصحاح، الجوهري (١٦٢٣/٤)، غيرهما.

(٥٨) انظر: درء التعارض، ابن تيمية (١٠٩/١، ٣١٤).

فهو لم يبدأ في الاستدلال بها من أول ظهورها، وإنما انتظر حتى الأفول كما قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ ﴾ (الأنعام: ٧٨-٧٩)، فإبراهيم عليه السلام لم يجعل الحركة والانتقال مستنده في الاستدلال؛ إذ لو كانت مستنده لقال: انظروا إليها كيف تبزغ وتتحرك، من بداية بزوغها، وهو أيضا لم يقل: إني لا أحب المتحركين[٥٩].

ولأجل هذه المخالفة اعترف العز ابن عبد السلام بكون استدلالهم بالقصة مشكلا، فقال عن اعتمادهم عليها: هو «مشكل غاية الإشكال؛ لأن الدال على عدم إلهية الكوكب: إن كان التغير، فقد وُجد قبل الأفول، فلا معنى لاختصاصه به، وإن كان الغيبة عن البشر، فيلزم في حق اللّه تعالى، وإن كان كونه انتقل من كمال إلى نقصان، فقد كان ناقصا عند الإشراق، وأيضا فذلك معلوم له قبل الأفول أنه يأفل، وأنه في المشرق مساوٍ لحالته في المغرب»[٦٠].

وعند التأمل في طريقة استدلال إبراهيم عليه السلام فإنا نخلص إلى أمرين هامين، هما:

الأول: أن الأفول ليس هو مجرد حركة؛ لأنه فرق بين البزوغ الذي يقتضي الحركة بالضرورة وبين الأفول.

والثاني: أن طريقة الاستدلال في القصة تدل على نقيض ما أراده المتكلمون منها، وقد بين ابن تيمية وجه ذلك فقال: «فإن كان إبراهيم إنما استدل بالأفول على أنه ليس رب العالمين - كما زعموا -: لزم من ذلك أن يكون ما تقدم الأفول - من كونه متحركا منتقلا - تحله الحوادث؛ بل ومن كونه جسما متحيزا: لم يكن دليلا عند إبراهيم على أنه ليس برب العالمين، وحينئذ فيلزم أن تكون قصة إبراهيم حجة على نقيض مطلوبهم؛ لا على نفس مطلوبهم»[٦١].

الخلل الثاني: أن هذه الطريقة تلبست بأوصاف مذمومة في الشرع والعقل، ومن تلك

(٥٩) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٥٣/٦)، وانظر أوجه أخرى في نقد هذا الاستدلال: درء التعارض (١١٨/١).

(٦٠) فوائد في مشكل القرآن، العز بن عبدالسلام (١١٩).

(٦١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٥٤/٦).

الأوصاف: الصعوبة والغموض والتطويل والإجمال وكثرة التفصيلات، فهذه الأمور تشرب بها دليل الحدوث وتشبعت بها مقدماته وأصوله، وهو بتلك الأوصاف غدا طريقا وعرا، السالك له لا يصل إلى مطلوبه إلا بعد أن يجتاز عقبات كبيرة هي غاية في التعقيد والإشكال، حار فيها كبار أئمة علم الكلام، حتى صرح عدد منهم بتوقفه وقلقه، ولا شك أن ذلك الحال يتناقض مع أصل المقصود من الاستدلال، فمن المعلوم أن الغرض الأصلي من إقامة الأدلة: توضيح الفكرة وتبينها وتثبيتها، وهذا القصد يتطلب الوضوح والاختصار والتبيين والانضباط كما هو الحال في أدلة الشرع المطهر، ودليل الحدوث لم يتصف بشيء من ذلك، بل هو على النقيض، متصف بما هو مناقض لأصل الاستدلال، فكيف يُطلب من الناس في معرفة ربهم وإقامة إيمانهم به أن يسلكوا طريقا وعرة غامضة طويلة كثيرة المهالك؟ !.

ولهذا فقد توارد كثير من العلماء على ذم هذا الدليل لتحقق الأوصاف المنافية للاستدلال فيه[٦٢]، ومن هؤلاء: الأشعري، فإنه قال في معرض ذمه لحجة الأعراض: «الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة، يطول الخلاف فيها ويدق الكلام عليها، فمنها ما يحتاج إليه في الاستدلال على وجودها، والمعرفة بفساد شبه المنكرين لها، والمعرفة بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها ولا يجوز ذلك على شيء منها، والمعرفة بأنها لا تبقى، والمعرفة باختلاف أجناسها، وأنه لا يصح انتقالها من محالها، والمعرفة بأن ما لا ينفك منها فحكمه في الحدث حكمها، ومعرفة ما يوجب ذلك من الأدلة....، وفي كل مرتبة مما ذكرها فرق تخالف فيها، ويطول الكلام معهم فيها»[٦٣]

وممن نص على ذمها من هذه الجهة: ابن رشد، وفي هذا يقول عنها: «طريقة معتاصة، تذهب على كثيرين من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلا عن الجمهور، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية، ولا مفضية بيقين إلى وجود الله تعالى»[٦٤].

ويقول ابن تيمية في ذم ذلك الدليل من جهة مقاصده: «حاصلها بعد التعب الكثير

(٦٢) انظر في ذم دليل الحدوث لصعوبته وغموضه: مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، محمود قاسم - ضمن مناهج الأدلة -، ابن رشد (١٥)

(٦٣) رسالة إلى أهل الثغر، للأشعري (١٨٦).

(٦٤) الكشف عن مناهج الأدلة، لابن رشد (٤٣).

والسلامة خير قليل، فهي لحم جمل غث على رأس جبل وعر لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل، ثم إنه يفوت بها من المقاصد الواجبة والمحمودة ما لا ينضبط هنا»[٦٥]، ويقول في ذمها من جهة وسائلها: «هذه الطرق كثيرة المقدمات ينقطع السالكون فيها كثيرا قبل الوصول، ومقدماتها في الغالب إما مشتبهة يقع النزاع فيها، وإما خفية لا يدركها إلا الأذكياء، ولهذا لا يتفق منهم اثنان رئيسان على جميع مقدمات دليل إلا نادرا، فكل رئيس من رؤساء الفلاسفة والمتكلمين له طريقة في الاستدلال تخالف طريقة الرئيس الآخر، بحيث يقدح كل من أتباع أحدهما في طريقة الآخر، ويعتقد كل منهما أن الله لا يعرف إلا بطريقته»[٦٦].

وقد اعترف الآمدي بصعوبة طريقة الجوهر الفرد، ولهذا عقب عليها بقوله: «وإن أمكن بيان ذلك، فهو مما يطول، ويصعب تحقيقه جدا على أرباب العقول»[٦٧].

الخلل الثالث: أن هذه الطريقة اشتغلت بالاستدلال على إثبات ما هو ضروري في نفسه، وجعل المتكلمون ذلك مقصودا أصليا في الدليل، فهم في هذا الدليل حاولوا أن يقيموا الأدلة على أمور ضرورية في نفسها لا تحتاج إلى أدلة تثبت صحتها، ومن المعلوم أن الأمور الضرورية لا يستدل على صحتها، وإن ذُكر الدليل عليها فإنما يذكر للتنبيه على كونها ضرورية فقط، ومحاولة إقامة الأدلة على الأمور الضرورية يؤدي بالضرورة إلى التعب والتطويل والاختلاط.

وقد نص كثير من العلماء على أن الضروريات لا يقام عليها أدلة، وفي هذا يقول الكندي: «لا يطلب في إدراك كل مطلوب الوجود البرهاني، فإنه ليس كل مطلوب عقلي مُوجَداً بالبرهان، لأنه ليس لكل شيء برهان؛ إذ البرهان في بعض الأشياء، وليس للبرهان برهان، لأن هذا يكون بلا نهاية، إن كان لكل برهان برهان، فلا يكون لشيء وجود ألبتة، لأن ما لا ينتهي إلى علم أوائله فليس بمعلوم، فلا يكون علماً ألبتة»[٦٨]، ويقول ابن حزم: «ما كان مدركاً بأول العقل

---

(٦٥) الفتاوى، ابن تيمية (٢/٢٢).

(٦٦) المرجع السابق، نفس الصفحة، وانظر: درء التعارض، ابن تيمية (٨/٨٤- ٨٦).

(٦٧) غاية المرام، الآمدي (٢٤٩).

(٦٨) رسائل الكندي الفلسفية (١/١١١)، وشرح البرهان لأرسطو، ابن رشد (٢٠٧)، وتفسير ما بعد الطبيعة، ابن رشد (١/٣٥٢).

أو الحس فليس عليه استدلال أصلاً، بل من قِبَل هذه الجهات يبتدئ كل أحد بالاستدلال، وبالرد إلى ذلك فيصح استدلال أو يبطل»(٦٩).

فالأشياء الضرورية مستغنية عن الأدلة، بل إليها المنتهى في إقامة البراهين، ومتى ما حاول المرء أن يسلك في إثباتها إقامة الأدلة أدي ذلك إلى تعذيب نفسه وإرهاقها، وقد نبه ابن تيمية على هذا فقال: «الأمور الفطرية متى جُعل لها طرق غير الفطرية كانت تعذيبا للنفوس بلا منفعة لها»(٧٠)، وهذا الصنيع فضلا عما له من آثار نفسية، فإنه مخالف لطريقة القرآن، فلم يكن القرآن يشتغل بإثبات الضروريات، ولم يكن يذكرها في أدلته(٧١).

والمواطن الضرورية في دليل الحدوث التي استعمل المتكلمون الدليل في إثباتها كثيرة، منها:

الموطن الأول: وجود الله تعالى، فقد اعتقد جمهور المتكلمين أن وجود الله تعالى ليس ضروريا عند كل الناس، وأنه من الأمور النظرية التي لا بد من إقامة الدليل على صحتها، وقد كان هذا منطلق دخولهم في دليل الحدوث، وهذا الاعتقاد غير صحيح، وهو مخالف لمقتضى دلالات النصوص، ولما يجده صاحب العقل السليم من ضرورة التسليم بوجوده - تعالى -، ولهذا فالقرآن لم يجعل قضية وجوده - سبحانه - محل بحث، بل كان يتحدث عنها على أنها قضية بديهية، يقيم عليها أدلته في إثبات استحقاق الله تعالى للعبادة، وبطلان عبادة من سواه، ويلزم المعاندين باعترافهم بوجود الله بما يقتضيه ذلك الاعتراف.

فمحصل جهد المتكلمين في قضية إثبات وجود الله - تعالى - هو أنهم حاولوا إقامة الدليل على صحة أمر ضروري، وهذا فيه تضييع للوقت وإتعاب للنفس، والغريب أن بعضهم اعترف بفطرية وجود الله - تعالى -، ومع هذا فهو يستعمل دليل الحدوث ويراه صوابا، ومن هؤلاء: الشهرستاني، فإنه يقول: «الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها بصانع عليم قادر حكيم.... - إلى أن قال - وأنا أقول ما شهد به الحدوث أو دل عليه

(٦٩) الفصل في الملل والنحل، ابن حزم (١٠٩/٥).

(٧٠) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (٢٤٩).

(٧١) انظر: شرح الطحاوية، ابن أبي العز (٣٨/١)، والكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد (٥٩)، والعواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ابن الوزير (٧٤/٤).

الإمكان بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياج في ذاته إلى مدبر هو منتهى الحاجات»[(٧٢)]، وممن اعترف بفطرية وجوده - سبحانه -: الغزالي، فإنه قرر أن وجود الله تعالى دلت عليه الفطرة ودلالات النصوص، ومع هذا أخذ يستدل بدليل الحدوث اقتداء بالعلماء كما زعم، فاستمع إليه يقول: «في فطرة الإنسان وشواهد القرآن ما يغني عن إقامة البرهان، ولكنا على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظار»[(٧٣)]، ثم قرر دليل الحدوث.

الموطن الثاني: حدوث العالم، فقد أجمع المتكلمون على أن حدوث العالم من الأمور النظرية، وقصدوا إلى إقامة الدليل على حدوثه، فذكروا تلك المقدمات، وغفل هؤلاء عن أن حدوث العالم من القضايا الضرورية التي تُعلم بالمشاهدة والحس، ولا تُحتاج إلى إقامة البراهين على صحتها، وهذا الخلل نبه عليه ابن تيمية في مواطن من كتبه، واعتمد عليه في إبطال دليل الحدوث وبيان عدم جدواه، وفي هذا يقول لما ذكر قصْد المتكلمين إلى إثبات حدوث العالم: «وأما المقدمة الأولى: وهو أن الإنسان والثمار والمطر والسحاب ونحو ذلك محدث، فهذه مقدمة معلومة بالمشاهدة والضرورة»[(٧٤)]، ويقول أيضا: «حدوث الحيوان والنبات والمعدن ونحو ذلك، وحدوث أوائل ذلك، كالنطفة والبيضة وطاقة الزرع ونحو ذلك، أمر مشهود معلوم بالحس والضرورة»[(٧٥)]، وهذا المعنى كرره ابن تيمية كثيرا.

ومن يتأمل طريقة القرآن يجد أنه قد استدل بحدوث العالم على وجود محدثه، ولم يركز على إثبات حدوثه؛ لأنه من الأمور الضرورية، فالقرآن يفرق إذن بين الاستدلال بحدوث العالم والاستدلال على حدوث العالم، فـ «الطريقة المذكورة في القرآن هي الاستدلال بحدوث الإنسان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها على وجود الخالق - سبحانه وتعالى - ، فحدوث الإنسان يُستدل به على المحدث لا يحتاج أن يُستدل على حدوثه بمقارنة التغير أو الحوادث له، ووجوب تناهي الحوادث، والفرق بين الاستدلال بحدوثه والاستدلال على حدوثه بيّن، والذي في القرآن هو الأول لا الثاني، .... والعلم بحدوث هذه المحدثات علم ضروري

---

(٧٢) نهاية الإقدام، الشهرستاني (١٢٣) .

(٧٣) إحياء علوم الدين، الغزالي (١٥١/١) .

(٧٤) درء التعارض، ابن تيمية (١١٣/٨) .

(٧٥) المرجع السابق (١١٧/٨)، وانظر: المرجع نفسه (١٢١/٣) .

لا يحتاج إلى دليل، وذلك معلوم بالحس أو بالضرورة: إما بإخبار يفيد العلم الضروري، أو غير ذلك من العلوم الضرورية»[(٧٦)] .

فهؤلاء المتكلمون خلطوا بين الاستدلال بالشيء والاستدلال على الشيء، فكانوا بذلك مخالفين لطريقة القرآن في إقامة براهينه وفي تحديد مواطنها أيضا.

الموطن الثالث: كون الحادث لا بد له من محدث، فهذه القضية عمد كثير من المتكلمين إلى إقامة الأدلة عليها، وهي من القضايا الضرورية التي لا تحتاج إلى شيء من ذلك، ولهذا سلم بعضهم بضرورتها كما سبق بيانه، ويقول ابن تيمية في بيان ضرورة هذه القضية: «كون الحادث يحدث نفسه من غير محدث يحدثه من أبين الأمور استحالة في فطر جميع الناس، والعلم بذلك مستقر في فطر جميع الناس حتى الصبيان، حتى أن الصبي إذا رأى ضربة حصلت على رأسه، قال من ضربني؟ من ضربني؟ وبكى، حتى يعلم من ضربه، وإذا قيل له: ما ضربك أحد، أو هذه الضربة حصلت بنفسها من غير أن يفعلها أحد، لم يقبل عقله ذلك، وهو لا يحتاج في هذا العلم الفطري الذي جُبل عليه، إلى أن يستدل عليه بأن حدوث هذه الضربة في هذه الحال دون ما قبلها وما بعدها لا بد له من مخصص، بل تصور هذا فيه عسر على كثير من العقلاء» [(٧٧)] .

ومع كون هذه القضية ضرورية فقد أتعب كثير من المتكلمين أنفسهم في الاستدلال عليها، فكانوا بذلك مخالفين لطريقة العقلاء في بناء أدليتهم.

الموطن الرابع: حدوث الأعراض، فهذه القضية من الضروريات التي أتعب المتكلمون أنفسهم في الاستدلال عليها أيضا، وغفلوا عن أنها لا تحتاج إلى أدلتهم التي بنوها، وإنما يَكفي أن يُدْرك الحس ذلك.

وانشغال المتكلمين بإقامة الأدلة على إثبات ما هو ضروري، فضلا عن أنه مخالف للطريقة الصحيحة في بناء الأدلة والبراهين، فقد ألهاهم عن الاشتغال بالمقاصد الكبيرة التي

---

(٧٦) درء التعارض، ابن تيمية (٢١٩/٧) .

(٧٧) المرجع السابق (٣٠٥/٨، ٣٠٧، ٣١٠) .

جاءت الشريعة بتقريرها، وهي تحقيق العبودية لله - تعالى - ووجوب إفراده - سبحانه - بالعبادة والاستعداد لليوم الآخر، والحرص على إقامة الأدلة على ذلك، وشرحها وتفصيلها، ودفع اعتراضات المعترضين عليها، وكشف ما يعترض طريقها من شبهات.

الخلل الرابع: أن هذه الطريقة قائمة على الاقتصار في الاستدلال على الأمور الواقعية الخارجية - سواء في تقرير وجودها أو بناء أحكامها - بالأمور الكلية؛ وذلك أنهم استندوا في إثبات وجود الله تعالى إلى أن كل حادث لا بد له من محدث، وهذا خلل في الاستدلال؛ لأن هذه القضية لا تثبت إلا ضرورة وجود محدِث للعالم، ولكنها لا تعينه، فهي لا تثبت أن المحدِث هو الله - تعالى - على جهة الخصوص، والمطلوب من المسلم هو أن يثبت خالقية الله - تعالى- للعالم، لا أن يقتصر على اعتقاد أن هذا العالم له خالق فقط، ودليل الحدوث لا يؤدي إلا إلى أن هذا العالم له خالق، وهذا الخلل أوقعهم في خلل منهجي آخر وهو الاستدلال بالأخفى على الأظهر، فمن المعلوم أنه في كثير من الأحوال تكون القضايا الجزئية أظهر من القضايا الكلية.

وهذا الخطأ - وهو الاكتفاء في الاستدلال على الأمور الخارجية بثبوت الأمور الكلية - اشترك فيه المتكلمون والفلاسفة اليونان، وقد كرر ابن تيمية وغيره من المحققين التنبيه على هذا الغلط كثيرا، ومن كلام ابن تيمية في دليل الحدوث على جهة الخصوص قوله: «عِلْم الإنسان بأن كل محدث لابد له من محدث، أو كل ممكن لابد له من واجب، أو كل فقير فلابد له من غني، أو كل مخلوق فلا بد له من خالق، أو كل معلوم فلابد له من يعلم، أو كل أثر فلابد له من مؤثر، ونحو ذلك من القضايا الكلية والأخبار العامة، هو علم كلى بقضية كلية، وهو حق في نفسه، لكن علمه بأن هذا المحدث المعين لابد له من محدث، وهذا الممكن المعين لابد له من واجب، هو أيضا معلوم له مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية.

وليس علمه بهذه القضايا المعينة المخصوصة موقوفا على العلم بتلك القضية العامة الكلية، بل هذه القضايا المعينة قد تسبق إلى فطرته قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية، وهذا كعلمه بأن الكتابة لا بد لها من كاتب، والبناء لابد له من بان، فإنه إذا رأى كتابة معينة علم أنه لابد لها من كاتب، وإذا رأى بنيانا علم أنه لابد من بان، وإن لم يستشعر في ذلك الحال كل كتابة كانت أو تكون أو يمكن أن تكون، ولهذا تجد الصبي ونحوه يعلم هذه القضايا المعنية الجزئية وإن كان عقله لا يستحضر القضية الكلية العامة.

وهذا كما أن الإنسان يعلم أن هذا المعين لا يكون أسود أبيض، ولا يكون في مكانين، وإن لم يستحضر أن كل أسود وكل بياض فإنهما لا يجتمعان، وأن كل جسمين فإنهما لا يكونان في مكان واحد، وهكذا إذا رأى درهما ونصف درهم علم أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء، وإن لم يستحضر أن كل كلي فانه يجب أن يكون أعظم من جزئه...، بل هذه القضايا العامة الكلية صادقة، وتلك القضية المعينة صادقة، والعلم بها فطري ضروري، لا يحتاج أن يستدل عليه، وإن كان قد يمكن الاستدلال على بعض المعينات بالقضية الكلية، ويستفاد العلم بالقضية الكلية بواسطة العلم بالمعينات، لكن المقصود أن هذا الاستدلال ليس شرطا في العلم، بل العلم بالمعينات قد يعلم كما تعلم الكليات وأعظم، بل قد يجزم بالمعينات من لا يجزم بالكليات، ولهذا لا تجد أحدا يشك في أن هذه الكتابة لا بد لها من كاتب، وهذا البناء لا بد له من بان، بل يعلم هذا ضرورة» [٧٨].

الخلل الخامس: أن المتكلمين في هذه الطريقة وقعوا في مخالفة ظاهرة للواقع؛ وذلك حين اعتقدوا أن الطريق المتعمد في العلم بالله تعالى منحصر في طريق واحد، هو دليل الحدوث كما سبق النقل عنهم،وهذا خطأ بيّن؛ لأن حصول العلم بالله عند الناس لا تنضبط طرقه، فقد ضيق المتكلمون باعتقادهم ذلك واسعا وصعبوا سهلا وتكلفوا شططا، وقد نبه على هذا الخطأ ابن تيمية حيث يقول: «وقد سلك طائفة من أهل الكلام من المعتزلة ومن وافقهم ترتيبا معينا في العلم الواجب على كل مكلف، وزعموا أنه لا يمكن حصول المعرفة لأحد إلا على ذلك الترتيب الخاص... ونظير هذه التراتيب التي أحدثها أهل الكلام وادعوا أنه لا يحصل العلم إلا بها تراتيب ذكرها طوائف من الصوفية المصنفين في أحوال القلوب وأعمالها لما تكلموا في المقامات والمنازل وترتيبها، فهذا يذكر عددا من المنازل والمقامات وترتيبا، وهذا يذكر عددا آخر وترتيبا، ويقول هذا إن العبد لا ينتقل إلى مقام كذا حتى يحصل له كذا، وأنه ينتقل إلى كذا بعد كذا، ويقول هذا عدد المنازل مائة، ويقول الآخر عددها أكثر وأقل، ثم هذا يقسم المنازل أقساما يجعلها الآخر كلها قسما، ويذكر هذا أسماء وأحوالا لا يذكرها الآخر.

(٧٨) المرجع السابق (١١٨/٣-١٢٠) .

وغاية الواحد من هؤلاء أن يكون ما ذكره وصف حاله وحال أمثاله، وسلوكهم وترتيب منازلهم، فإذا كان ما قالوه حقا فغايته أن يكون وصف سلوك طائفة معينة، أما كون جميع أولياء الله تعالى لا يسلكون إلا على هذا الوجه المرتب وهذه الانتقالات، فهذا باطل.

وكذلك أيضا نظير هذا ما يذكره من يذكره من المتفلسفة وأهل المنطق في ترتيب العلم وأسباب حصوله، وما يذكرونه من الحدود والأقيسة والانتقالات الذهنية، فغاية كلامهم إذا كان صحيحا أن يكون ذلك وصفا لما تسلكه طائفة معينة، أما كون جميع بني آدم لا يحصل لهم العلم بمطالبهم إلا بهذه الطرق المعينة فهذا كلام باطل.

فحصر هؤلاء لمطلق العلم في ترتيب معين، وحصر هؤلاء العلم بالله وبصدق رسله في ترتيب معين، وحصر هؤلاء للوصول إلى الله في ترتيب معين، كل هذا مع كونه في نفسه مشتملا على حق وباطل، فالحق منه لا يوجب الحصر، ولكن هو وصف قوم معينين، وطرق العلم والأحوال وأسباب ذلك وترتيبه أوسع من أن تحصر في بعض هذه الطرائق، ولهذا كانت الرسل صلوات الله عليهم وسلامه يأمرون بالغايات المطلوبة من الإيمان بالله ورسوله وتقواه» (٧٩).

الخلل السادس: أن حالة أتباع دليل الحدوث تؤكد عدم صلاحيته لما جيء به؛ وذلك أنهم قد وقع بينهم فيه اختلاف كثير وتناقض كبير، فما من مقدمة من مقدماته أو دليل من أدلة تلك المقدمات إلا وهم مختلفون فيها حتى لا تكاد تجد بين أصحاب المذهب الواحد إلا اتفاقا يسيرا، وقد بلغ الأمر بهم إلى أن يستغرق تقرير هذا الدليل ودفع المعارضات عنه صفحات طويلة، مشتملة على اعتراضات وأجوبة عقلية بالغة الصعوبة والتعقيد، ينسي آخرها أولها، وقد صور ابن تيمية هذا الاختلاف الواقع بين أتباع ذلك الدليل بكلام مفصل، ويقول عنهم: «لا يتفق منهم اثنان رئيسان على جميع مقدمات دليل إلا نادرا، فكل رئيس من رؤساء الفلاسفة والمتكلمين له طريقة في الاستدلال تخالف طريقة الرئيس الآخر، بحيث يقدح كل من أتباع أحدهما في طريقة الآخر، ويعتقد كل منهما أن الله لا يعرف إلا بطريقته» (٨٠).

---

(٧٩) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٨/١٧-٢١)، وانظر: شرح الأصفهانية، لابن تيمية (٢/٥٥٨)، ومجموع الفتاوى (٩/٥٣).

(٨٠) الفتاوى، لابن تيمية (٢/٢٢).

فإن المتكلمين لما أقاموا فكرة ذلك الدليل على حدوث العالم، اختلفوا في الجزئيات التي تعقبها، فقد اختلفوا في أقسام العالم: هل ينقسم إلى قسمين: جواهر وأعراض، أم إلى ثلاثة: جواهر وأجسام وأعراض، ثم اختلفوا في أكثر التفاصيل المتعلقة بالجوهر: في حقيقته وفي حده وفي أصل وجود الجوهر الفرد وفي مسالك أدلة وجوده، وفي إمكان خلوه من كل الأعراض وفي لوازمه ونتائجه.

واختلفوا في أكثر تفاصيل العرض: في حقيقته وفي حده وفي بقائه وفي تقبله لقيام الأعراض الأخرى به، وفي أدلة وجوده وفي أجناسه وفي أقسامه.

ثم اختلفوا في أكثير تفاصيل الجسم: في حقيقته وفي حده وفي تماثل الأجسام فيما بينها وفي الفرق بين الجسم والجوهر وفي خصائص الجسم وفي عدد الجواهر المكونة للجسم، وهل الجسم يستلزم جميع الأعراض أو بعضها ؟ ومن قال: بعضها، اختلفوا في تحديده.

ثم اختلفوا بعد ذلك في الحدوث: في حقيقته: هل هو المسبوق بالعدم أو المسبوق بالغير ؟ وفي صحة حدوث الحوادث هل لها بداية أم لا؟ وفي تحديد متعلق الحدوث: هل هو الجواهر أم الأعراض، وفي كون الحدوث هو الموجب للاحتياج إلى المؤثر أو غيره ؟ [(٨١)].

ولما أرادوا تركيب مقدمات الدليل اختلفوا في تفاصيلها، فقد اختلفوا في عدد مقدماته وفي ترتيبها، واختلفوا في كل مقدمة هل تحتاج إلى أدلة أم لا؟ ومن قال باحتياجها اختلفوا في تحديد الدليل المعتمد كما سبق بيانه في المبحث الأول، ثم إن كثيرا من أدلتهم التي نصوا على أن عليها المعتمد أورد عليها من الاعتراضات ما يجعلها هشة لا تصلح لاعتماد، حتى صرح بعضهم بأنه ليس لهم دليل إلا تناقض الخصوم[(٨٢)].

فالرازي - مثلا - ذكر في كتابه الأربعين في مسألة الحدوث من الحجج على حدوث الأجسام والعالم ما لم يذكره في عامة كتبه الأخرى، ومع هذا فقد تتبعه من جاء بعده،

(٨١) انظر في الخلاف بين المتكلمين في دليل الحدوث: تبصرة الأدلة، النسفي (٤٤/١-٨٠)، الأربعين في أصول الدين، الرازي (١٩/١-١٣٨) و(٣/٢-١٧)، والإرشاد إلى قواطع الأدلة، الجويني (٣٩-٦٨)، وأصول الدين، البغدادي (٣٣- ٧٦)، والتذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ابن متويه، وغيرها كثير.

(٨٢) انظر: درء التعارض، ابن تيمية (١٨٨/٢) .

كالأرموي والآمدي في كل تلك الحجج واعترض عليها باعتراضات تقدح في صحتها وتبين ضعفها وهشاشتها، بل الرازي نفسه نقدها وضعفها في كتبه الأخرى(٨٣).

ولو ذهبنا نذكر اختلافاتهم المتناقضة لطال بنا المقام جدا، ويكفي في تصورها أن ينظر المرء في أي كتاب من كتب المتأخرين حتى المختصرة منها.

فهل يعقل بعد هذا الاختلاف والاضطراب أن يكون هذا الدليل هو عمدة المسلمين في معرفة ربهم وبناء دينهم؟!، فالمرء لا يكاد يحصل العلم الظني بذلك الدليل المتشبع بالاختلافات بين أتباعه، فكيف يمكن له أن يحصل به العلم الضروري الذي يبني عليه اعتقاده بوجود الله - تعالى -، ولهذا لما رأى بعض المحققين منهم عمق التناقض بين المتكلمين في دليل الحدوث واستحالة التخلص من عقده المعرفية تخلى عنه وانتقل إلى أدلة أخرى يظنها خيرا من دليل الحدوث كما فعل ذلك الآمدي وغيره(٨٤).

والغريب حقا أن المتأخرين من المتكلمين ما زالوا يصرون على أن دليل الحدوث عمدة في إثبات وجود الله - تعالى-، مع إدراكهم لذلك الاختلاف والاضطراب في مقدماته وأدلته، وإدراكهم لحيرة أئمتهم وتراجعهم عنه! .

وقد حاول بعض المتأخرين من الأشاعرة أن يخرج من المأزق الذي وقعوا فيه جراء اعتمادهم دليل الحدوث، فإنهم لما جعلوا موضوع النظر الواجب على العوام يتعلق بالنظر في دليل الحدوث بمقدماته ونتائجه، وكان هذا الدليل غامضا غاية الغموض، وترد عليه إشكالات متعددة يعجز العوام عن تجاوزها، مما يوجب الحكم عليهم بالكفر أو العصيان على الأقل، قرر بعضهم أن الواجب على العوام هو الدليل الجملي لا التفصيلي، وفي هذا يقول الهدهدي «المطلوب من المكلف عند القائلين بوجوب النظر هو الدليل الجملي، وهو المعجوز عن تقريره وحل شبهه، كما إذا قيل له: أتعتقد أن الله موجود ؟ ، فيقول: نعم، فيقول له: وما دليلك ؟ ، فيقول هذه المخلوقات، ويعجز عن كيفية دلالتها... »(٨٥)، ولا شك أن هذا اعتراف

---

(٨٣) انظر في حكاية نقد المتكلمين بعضهم لبعض في دليل الحدوث: درء التعارض، ابن تيمية (٣٤٥/٢) و (٢٣/٣، ٣٠، ٤٤٩).

(٨٤) انظر: غاية المرام، الآمدي (١٨٧- ١٩١)، ودرء التعارض، ابن تيمية (٢٣/٣، ٣٠، ٤٤٩) .

(٨٥) شرح الهدهدي على أم البراهين (٤٥)، وانظر: شرح جوهرة التوحيد، البيجوري (٨٨) .

ضمني بعطب دليل الحدوث، وأنه ليس دليلا شرعيا متعمدا في معرفة الله - تعالى -؛ لأن دليل الحدوث ليس هو مجرد الاستدلال بالمخلوقات على الخالق، فلو كان كذلك لما أنكره أحد، وإنما هو القصد إلى إثبات كون العالم مخلوقا بطرق مخصوصة، ثم الانتقال منها إلى إثبات الخالق كما سبق شرحه، وهذا غير متوفر في الدليل الجملي الذي ذكروه.

الخلل السابع: أن هذا الدليل لزمت عنه لوازم باطلة، ومن المعلوم أن فساد اللازم يدل على فساد الملزوم، سواء التزم به صاحب القول أم لم يلتزم به، واللوازم التي لزمت عن دليل الحدوث كثيرة جدا، حتى ذكر ابن القيم أنها تربو على مائة لازم(٨٦)، وهذه اللوازم يمكن للمرء أن يدرك حجمها بتتبع العلوم التي ألف فيها المتكلمون، خاصة علمي أصول الدين، وأصول الفقه، فمن يقرأ في كتب المتكلمين في أصول الدين يجد أنهم قد اعتبروا هذا الدليل وأخذوا بلوازمه في كثير من أصول الأبواب وتفاصيلها، ولهذا يذكر ابن تيمية أن عامة بدع الجهمية ناتجة من دليل الحدوث(٨٧).

واللوازم التي لزمت عن دليل الحدوث يمكن أن تقسم إلى قسمين:

القسم الأول: اللوازم العلمية، والمراد بها الأقوال التي التزم بها المتكلمون بناءً على أخذهم بدليل الحدوث، ومن أمثلتها في علم أصول الدين:

١ - نفي جميع الصفات الإلهية كما قالت الجهمية، أو نفي بعضها كما قالت الأشعرية وغيرهم، يقول ابن تيمية: «التزم طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم لأجلها نفى صفات الرب مطلقا أو نفى بعضها لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها والدليل يجب طرده والتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به وهو أيضا في غاية الفساد والضلال ولهذا التزموا القول بخلق القرآن وإنكار رؤية الله في الآخرة وعلوه على عرشه إلى أمثال ذلك من اللوازم التي التزمها من طرد مقدمات هذه الحجة التي جعلها المعتزلة ومن اتبعهم أصل دينهم»(٨٨).

---

(٨٦) انظر: مختصر الصواعق، للموصلي (١٦٦).

(٨٧) انظر: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (١/٤٢٦).

(٨٨) الفتاوى، لابن تيمية (٣/٣٠٥).

٢- القول بفناء الجنة والنار كما قال الجهم، أو بفناء حركات أهلها كما قال أبو الهذيل العلاف[٨٩].

٣- عدد من قضايا اليوم الآخر، فقد التزم كثير من المتكلمين بأصلهم في حدوث العالم بلوازم تتعلق باليوم الأخر، حتى قال ابن القيم: «أما اليوم الآخر فإن جمهورهم بنوه على إثبات الجوهر الفرد، وقالوا: لا يتأتى التصديق بالمعاد إلا بذلك»[٩٠]، ومن المعلوم أن إثبات الجوهر الفرد من الأصول التي قام عليها دليل الحدوث، ومن مسائل اليوم الآخر التي تأثرت بدليل الحدوث: القول بان المعاد هو تجميع الأجراء التي تفرقت فقط، فإن المتكلمين لما قالوا بأن الأجسام مكونة من الجواهر المفردة قرروا أن الموت يكون يتفرق تلك الأجزاء، والبعث يكون بتجميعها[٩١].

وكذلك علم أصول الفقه هو الآخر كان ضحية دليل الحدوث، فقد تأثرت كثير من قضاياه به والتزم كثير من المتكلمين فيه بأقوال خارجة عن الجادة بناءً على التزامهم بذلك الدليل، فهذا العلم أكْثر المتكلمون من التأليف فيه، وأضحى كل مؤلف منهم يعتبر الأصول التي بنى عليها دينه، ولهذا قرر السمرقندي أن علم أصول الفقه كالفرع لأصول الدين، وأن كل مؤلف فيه يعتبر الأصول التي بناها في علم الكلام[٩٢]، ويقول ابن تيمية عن المتكلمين: «ثم إنهم صنفوا في أصول الفقه وهو علم مشترك بين الفقهاء والمتكلمين، فبنوه على أصولهم الفاسدة»[٩٣]، ويقول أيضا: «حتى أن من له مادة فلسفية من متكلمة المسلمين كابن الخطيب وغيره يتكلمون في أصول الفقه الذي هو علم إسلامي محض، فيبنونه على تلك الأصول الفلسفية»[٩٤].

ومن أمثلة المسائل الأصولية التي تأثرت بدليل الحدوث وخرجت به عن الجادة:حقيقة

(٨٩) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٩٠) الصواعق المرسلة، لابن القيم (٣/٩٨٧).

(٩١) انظر: طوالع الأنوار، للبيضاوي (٢٢٢)، والصحائف الإلهية، للسمرقندي (٤٤٢).

(٩٢) انظر: الميزان في أصول الفقه، للسمرقندي (١/٥٠)

(٩٣) الاستقامة، لابن تيمية (١/٥٠).

(٩٤) الفتاوى، لابن تيمية (٢/٨٦).

الحكم الشرعي، والعلاقة بين خطاب الله تعالى وبين أفعال العباد، ونسبة الحكم الشرعي إلى أفعال العباد، وحقيقة النسخ، ونحوها من المسائل[٩٥].

وليس المقصود هنا تتبع تفاصيل اللوازم التي لزمت عن دليل الحدوث في أنوع العلوم الإسلامية، فإنها تبلغ أعدادا كبيرة، وإنما المقصود التنبيه على كثرتها وتنوعها، والاستدلال على بطلانه ببطلانها.

القسم الثاني: اللوازم النفسية، والمراد بها: الآثار النفسية التي حصلت للمتكلمين الذين أخذوا بدليل الحدوث وسلموا لمقدماته، وذلك أن كثيرا منهم وقع في الاشتباه والاضطراب والحيرة بسبب ما وقع له من خلط في دليل الحدوث، وهذا لا يعني أنه لم يكن لغيره من أدلة علم الكلام أثر في حيرة المتكلمين واضطرابهم، إلا أن أقوى دليل تسبب في ذلك هو دليل الحدوث، ومن يتأمل في تصريحاتهم التي صرحوا فيها بما حصل لهم من آثار نفسية يجد أنهم في الغالب يذكرون سببا يرجع إلى مقدمة من مقدمات دليل الحدوث أو لازم من لوازمه، فالرازي - مثلا - لما أعلن حيرته ذكر ما يفيد أن سببها راجع إلى اضطراب نتائج دليل الحدوث، وكذلك الحال عند الخونجي وابن واصل الحموي والآمدي وغيرهم[٩٦].

فهذه أظهر مواطن الخلل المنهجي التي وقعت في دليل الحدوث، وتبين بها أنه دليل فاقد لأوصاف الدليل الصحيح، وأن طريقة تركيبه مخالفة لطرق الاستدلال المستقيمة، وقد أضعف ذلك الخلل دلالته، بل أفسدتها وعرقل إمكان الاستفادة منه، فهو بناءً على ذلك دليل باطل لا يؤدي إلى ما أريد منه، وهو الوصول إلى أشرف مطلوب ألا وهو العلم بالله سبحانه وتعالى.

وليت أن الأمر توقف عند هذا الحد، بل زاد من الطين بلة أنه بناءً على اشتماله على تلك القوادح المنهجية فتح الباب أمام أعداء الدين من الفلاسفة والملاحدة، وذلك أن المتكلمين إنما جاؤا بذلك الدليل لمقابلة الفلاسفة الملاحدة في قولهم بقدم العالم، ولكن أولئك رأوا ضعف هذا الدليل وكثرة ما يرد عليه من الإشكالات والسؤالات، وأدركوا أن كثيرا من ضوابطهم

(٩٥) انظر: نهاية الوصول، الأرموي (٥٦/١، ٥٧) والكاشف عن المحصول، الأصفهاني (٢١٧/١)، والمحصول، الرازي (٢٩٠/١)، والبحر المحيط، الزركشي (١١٨/١، ١٢٠) .

(٩٦) انظر: درء التعارض، ابن تيمية (١٥٩/١ - ١٦٥) و(٩٥/٣، ٢٦٣) .

لا تعدو أن تكون مصادرات على المطلوب، فقالوا لهم: ما الذي يجيز لكم تأويل نصوص الصفات ولا يجيز لنا تأويل نصوص المعاد، فبابها واحد؟!، وقد بين ابن تيمية تسلط الفلاسفة على المتكلمين لأجل أخذهم بدليل الحدوث في مواطن من كتبه، ومن ذلك قوله لما ذكر دليل الحدوث وما التزمه المتكلمون من القول بإمكان الترجيح بلا مرجح، وغير ذلك من اللوازم: «ثم لما رأت الفلاسفة أن هذا مبلغ علم هؤلاء وأن هذا هو الإسلام الذي عليه هؤلاء، وعلموا فساد هذا، أظهروا قولهم بقدم العالم، واحتجوا بأن تجدد الفعل بعد أن لم يكن ممتنع بل لابد لكل متجدد من سبب حادث، وليس هناك سبب فيكون الفعل دائما.

ثم ادعوا دعوى كاذبة لم يحسن أولئك أن يبينوا فسادها وهو أنه إذا كان دائما لزم قدم الأفلاك والعناصر، ثم أنهم لما أرادوا تقرير النبوة جعلوها فيضا يفيض على نفس النبي من العقل الفعال أو غيره، من غير أن يكون رب العالمين يعلم له رسولا معينا، ولا يميز بين موسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم أجمعين، ولا يعلم الجزئيات، ولا نزل من عنده ملك، بل جبريل هو خيال يتخيل في نفس النبي، أو هو العقل الفعال، وأنكروا أن تكون السماوات والأرض خلقت في ستة أيام، وان السماوات تنشق وتنفطر وغير ذلك مما أخبر به الرسول.

وزعموا أن ما جاء به الرسول إنما أراد به خطاب الجمهور، مما يخيل إليهم بما ينتفعون به، من غير أن يكون الأمر في نفسه كذلك، ومن غير أن تكون الرسل بينت الحقائق وعلمت الناس ما الأمر عليه»[(٩٧)].

(٩٧) الفتاوى، ابن تيمية (٥/٥٤٥، ٥٤٦).

الخاتمة

بعد التجوال الواسع في غمار دليل الحدوث، والانتقال من حقيقته إلى بحار الأخطاء المنهجية فيه، خلصت فيه إلى أفكار متعددة يمكن تصنيفها إلى أمرين:

أولا: النتائج:

يمكن إجمال أهم النتائج في الأمور التالية:

١- تحصل لنا من البحث مدى بعد المنهج الكلامي - ممثلا في دليل الحدوث هنا - عن طريقة القرآن والسنة في أدلته ومسائله، بل مناقضته لها في كثير من الأصول.

٢- ظهر لنا كثرة الخلاف بين المتكلمين في أصول الدلائل، بل بلغ الاختلاف بينهم إلى درجة التناقض، مما يؤكد عدم صلاحية طريقهم لأن تكون طريقا معتمدا في بناء العقائد.

٣- أن دليل الحدوث يعاني من إشكاليات معرفية واسعة في مقدماته وأصوله، وأن هذه الإشكاليات هي التي تسببت في تعثر نتائجه وعدم إصابتها للحق.

ثانيا: التوصيات:

يمكن إجمال أهم التوصيات في الأمور التالية:

١- ضرورة تتبع الأصول المنهجية التي جاءت بها النصوص، وتفعيل دورها في بناء العقائد، فإن هذا خير ما يعين على زحزحة الباطل عن طريق الناس، ويؤدي إلى ابتعادهم عنه.

٢- ضرورة التركيز على الأمور المنهجية التي تقوم عليها المنظومة الكلامية، وإبرازها، وبيان ما فيها من خلل منهجي، فهذا النوع من النقد أنفع وأعمق في بيان عطب علم الكلام.

٣- ضرورة تتبع الآثار العلمية التي أحدثها علم الكلام في العلوم الإسلامية، خاصة دليل الحدوث، فإني أوصي أهل كل تخصص أن يتتبعوا تلك الآثار ينقوا علومهم منها، فهي داء عضال.

قائمة المراجع

١- أبكار الأبكار في أصول الدين، الآمدي، تحقيق أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، ط الثانية، ١٤٢٤ هـ.

٢- إحياء علوم الدين، الغزالي، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٢٣ هـ.

٣- الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي، دار عالم الفوائد، ط١، ١٤١٩ هـ.

٤- الأربعين في أصول الدين، الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، تحقيق أحمد حجازي السقا، ط الأولى ١٤٠٦ هـ.

٥- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، تحقيق أسعد تيم، مؤسسة الثقافة الدينية، ط الثالثة، ١٤١٦ هـ.

٦- أساس التقديس، الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٤٠٦ هـ.

٧- الاستقامة، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الفضيلة، ط ١، ١٤٢٠ هـ.

٨- الإنصاف فيما يجب اعتقاده، الباقلاني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، الكتبة الأزهرية للتراث، ط الثالثة، ١٤٢١ هـ.

٩- البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط الثانية، ١٤٢٣ هـ.

١٠- بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، تحقيق مجموعة من الباحثين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، ط الأولى، ١٤٢٦ هـ.

١١- تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي، ت/ كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي، ط١، ١٩٩٠م.

١٢- التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ابن متويه، ت/ سامي نصر لطف، دار الثقافة للنشر، القاهرة.

١٣- تفسير ما بعد الطبيعة، ابن رشد، تحقيق الأب قنواتي، دار المشرق، بيروت.

١٤- التمهيد، أبو المعين النسفي، ت/ عبدالحي قابيل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥م.

١٥- تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبدالجبار، دار طلاب المعرفة.

١٦- تهافت الفلاسفة، الغزالي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط الرابعة، ١٣٩٢ هـ.

١٧- التوحيد، الماتريدي، ت/ فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية.

١٨- الحجة في بيان المحجة، قوام السنة الأصفهاني، ت/ محمد ربيع المدخلي ومحمد أبو رحيم، دار الراية، ط١٤١٩،٢ هـ.

١٩- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد، ط الأولى، ١٤٠٣ هـ.

٢٠- الرد على المنطقيين، ابن تيمية، تقديم رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، ط الأولى، ١٩٩٣م.

٢١- رسائل العدل والتوحيد، جمع / محمد عمارة، دار الشروق، ط٢، ١٩٨٨م.

٢٢- رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد علي أبو ريان، دار الاعتماد، مصر، ط الأولى، ١٣٦٩ هـ.

٢٣- رسالة إلى أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري، ت/ عبدالله الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، ط٢، ١٤٢٢ هـ.

٢٤- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبدالحبار، تحقيق عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، ط الأولى، ١٣٨٤ هـ.

٢٥- شرح العقيدة الوسطى (السنوسية الوسطى)، محمد بن يوسف السنوسي، ت/السيد يوسف، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٦م.

٢٦- شرح المقاصد، التفتازاني، ت/ عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٩ هـ.

٢٧- شرح أم البراهين، الدسوقي، مكتبة مصطفى البابي، ط الأخيرة، ١٣٥٨ هـ.

٢٨- شرح أم البراهين، الهدهدي، مكتبة البابي الحلبي، ط٤، ١٣٧٤ هـ.

٢٩- شرح جوهرة التوحيد، البيجوري، ت/ علي جمعة، دار السلام، ط١، ٢٠٠٢م.

٣٠- الصحائف الإلهية، السمرقندي، مكتبة الفلاح، الكويت، ط الأولى، ١٤٠٥ هـ.

٣١- الصفدية، ابن تيمية، ت / أبي عبدالله الجليمي ورفيقه، أضواء السلف، ط الأولى، ١٤٢٣ هـ.

٣٢- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن القيم، ت/علي الدخيل الله، دار العاصمة، ط١، ١٤٠٨ هـ.

٣٣- صون المنطق والكلام عن المنطق والكلام، السيوطي، ت/ علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٤- طوالع الأنوار، البيضاوي، ت/ عباس سليمان، الكتبة الأزهرية، القاهرة، ط٢٠٠٧، ١م.

٣٥- فوائد في مشكل القرآن، العز بن عبدالسلام، ت/سيد رضوان، دار الشروق، ط٢، ١٤٠٢هـ.

٣٦- الكاشف عن المحصول، الأصفهاني، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٢٠ هـ.

٣٧- الكشاف عن حقائق التنزيل، الزمخشري، ت/عبدالرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ٢٠٠١م.

٣٨- الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد، إشراف محمد الجابري، مركز الوحدة العربية، ط الثانية، ٢٠٠١م.

٣٩- كفاية العوام فيما يجب عليهم من علم الكلام، الفضالي، مكتبة البابي، ط الأخيرة، ١٣٦٨ هـ.

٤٠- لمع الأدلة، الجويني، ت/ فوقية حسين، عالم الكتب، ط الثانية، ١٤٠٧ هـ.

٤١- مجموع فتاوى ابن تميمية، جمع عبدالرحمن بن قاسم، جامعة الإمام، ١٤١٨ هـ.

٤٢- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي، ت/حسين آتاي، متبة التراث، القاهرة، ط١، ١٩٩١م.

٤٣- المحصول في علم الأصول، الرازي، تحقيق طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ط الثالثة، ١٤١٨ هـ.

٤٤- المسامرة شرح المسايرة، كمال الدين محمد ابن أبي شريف، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٢٣ هـ.

٤٥- المطالب العالية في العلم الإلهي، الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٧ هـ.

٤٦- معالم أصول الدين، الرازي، ت/طه عبد الرؤوف، المكتبة الزهرية، مصر.

٤٧- المواقف في علم الكلام، الإيجي، عالم الكتب، بيروت.

٤٨- نقض أبي سعيد على بشر المريسي العنيد، الدارمي، ت/رشيد الألمعي، مكتبة الرشد، ط١، ١٤١٨ هـ.

٤٩- نهاية الإقدام، الشهرستاني، تحقيق ألفرد جيوم، مكتبة زهران.

٥٠- نهاية الوصول في دراية الأصول، صفي الدين الهندي، تحقيق صالح اليوسف وزميله، المكتبة التجارية، مكة، ط الأولى، ١٤١٦ هـ.

فهرس بحث الخلل المنهجي في دليل الحدوث: دراسة نقدية



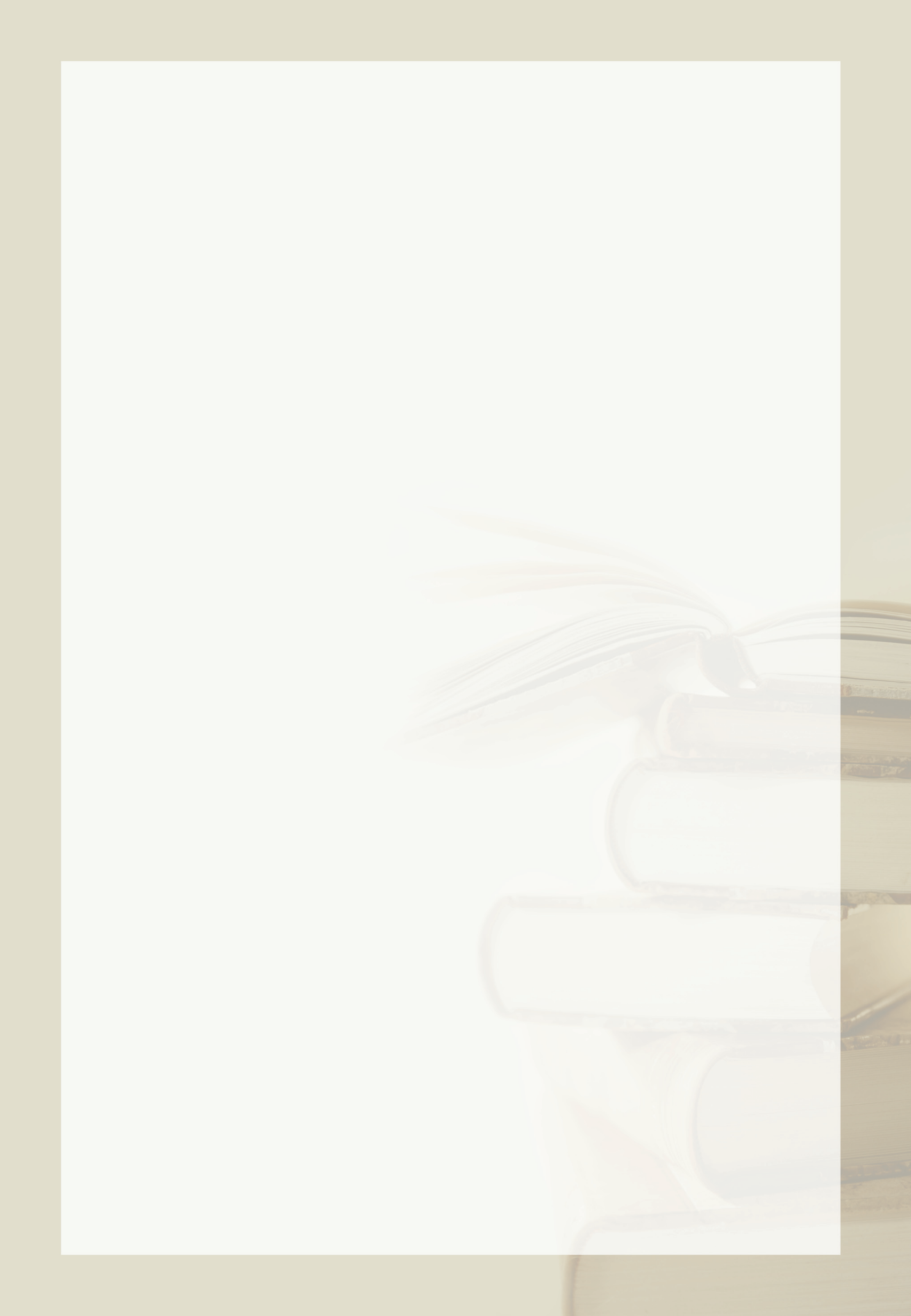
المعنى في الفلسفة التفكيكية

عبدالله بن نافع الدعجاني

داعية في وزارة الشؤون الإسلامية

بحوثه :

- الوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب (رسالة ماجستير) .من منشورات مركز التأصيل
- له العديد من البحوث والدراسات المنشورة في بعض المجلات ومواقع الإنترنت.



ملخص البحث

تعد نظرية «المعنى» من أهم مباحث فلسفة اللغة ، وحولها تدور فلسفاتها على اختلاف مناهجها،فقد أضحت مشكلة فلسفية تعددت حلولها بتعدد مشكلاتها ومواقف المدارس والاتجاهات حيالها، ومن تلك الاتجاهات الفلسفة التفكيكية التي أعادت إثارتها وبعثها من جديد ، لكن من زاوية أخرى تنسجم مع رؤيتها الفلسفية ، فقد صاغتها في سؤال مركزي وهو : هل للمعاني ثبات واستقرار أم هي سائلة هلامية لا ثبات لها ولا استقرار ؟ .

وقد تناول هذا البحث ـ بالتحليل ـ مشكلة «المعنى» كما يراها الاتجاه التفكيكي وموقفه منها، ذلك لأن فكرة سيلان «المعنى» فكرة مركزية تدور عليها أطروحات الفلسفة التفكيكية باعتبارها فلسفة لغوية.

وقد عرض هذا البحث تلك الفكرة المركزية في الفلسفة التفكيكية وصاغها في صورة مركزة منتظمة الأفكار مشتملة على تحليل محاور تلك الفكرة المركزية ، منتبهاً في الوقت نفسه إلى ضرورة إبراز الرؤية الفلسفية المفسرة للنظرية التفكيكية على وجه العموم.

ولذلك تمحور البحث حول ثلاثة أمور: الأول - تأصيل موجز لمشكلة المعنى المرتبطة باستقرار المعاني وثباتها،وجعلها معيارا لنقد الفلسفة التفكيكية، والثاني - تحليل النظرية اللغوية للفلسفة التفكيكية المتمثلة في «المعنى»، والثالث - ربط تلك المفاهيم والأدوات الإجرائية للفلسفة التفكيكية بخلفيتها الفلسفية القائمة على مفاهيم فلسفة الشك اللامركزية.

وقد كشف هذا البحث عن حقيقة المشروع التفكيكي الذي يعد من أعظم المشاريع الهدامة للغة ووظيفتها التواصلية وما يترتب عليها من بناء العلوم والحضارات ، ذلك لأنه دمر العملية التواصلية للغة برمتها ، فقد نسف أركان تلك العملية الحضارية المكونة من المؤلف والقارئ والنص ، فهو مشروع عقيم لا خير فيه للحضارة،بل هو «ذئب الحضارات الإنسانية».

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله؛ أما بعد:

فلعل أهم ما يميز الفكر الغربي المعاصر عن غيره اصطباغه بالصبغة العدمية الرافضة لكل المرجعيات الفكرية والخلقية، والهادفة إلى نسف أساس الحقيقة، وإلى تقويض الإنسان بعد أن قوض علاقته بربه، فلا أعلام ولا منارات يهتدي بها في متاهات تلك العدمية المظلمة، لأنه ليس لفكرها مركز أو مرجع أو غاية أو هدف، ولذلك عصفت بالفكر الغربي في مراحله الأخيرة وعبثت بثوابته الفكرية، ورمت به في متاهات وثقوب سوداء دوامة تلف كل ما يصادفها في بحور من الظلام والشك.

وقد مَثّل فكر "ما بعد الحداثة" تلك العدمية في أبلغ صورة، حيث قام أكبر تياراتها الفلسفية - وهي التفكيكية - بفرض وتعزيز تلك الرؤية العدمية على ساحة الفكر الغربي، وتسربت ابتداء إلى ثقافتنا العربية والإسلامية عبر بوابة الأدب، لكنها لم تلبث أن تعاظمت وكوَّنت نظريات عبثية عدمية تحاول إخضاع النصوص المقدسة القرآنية إلى منطقها العبثي من خلال بوابة المدارس التأويلية الحديثة.

وأحسب أن مشكلة الفلسفة التفكيكية المباشرة - باعتبارها نظرية لغوية في الأصل - تكمن في "المعنى"، ولذلك كان عنوان هذا البحث حول "المعنى" اللغوي، ولم أنس في تناولي لهذه المشكلة اللغوية ربطها بالمشكلة الأم وهي المشكلة الفلسفية المعرفية؛ فكثيرٌ من نقاد الأدب والفكر في عالمنا العربي يغيب هذا الأصل إما عمداً وإما جهلاً! !.

لا أزعم أنني سآتي بجديد على مستوى مضمون البحث؛ وأنى لي ذلك؟ إذ قد أشبعت الفلسفة التفكيكية شرحاً ونقداً من خلال مئات المقالات وعشرات الكتب، وإنما الجديد الذي أتطلع إليه طريقة تناول الموضوع بالبحث، فقد حاولت تقديم عصارة ما قرأته في صورة مركزة منتظمة الأفكار، مشتملة على تحليل محاور الموضوع الرئيسة؛ ناظماً تلك المحاور في خيط واحد يمثل الرؤية الفلسفية للنظرية التفكيكية،مدركاً في الوقت نفسه ضرورة الاختصار في الشرح والتحليل لمناسبة مقتضى الحال.

ولا أخلى هذا المقام من ذكر الصعوبات التي واجهتني في هذا البحث وكان أبرزها قلة المصادر الأساسية الأجنبية المترجمة في موضوع الفلسفة التفكيكية إما نقداً وإما تقريراً؛ لكنني حاولت تدارك هذا العجز بما تيسر لي من الكتب، لاسيما تلك النصوص المترجمة التي حوتها كتب الدكتور عبدالعزيز حمودة، وبالأخص كتابه "المرايا المحدبة"، فقد استفدت كثيراً من النصوص التي ترجمها في أثناء بحوثه، وحاولت توظيفها في البحث بما يخالف أحياناً رؤية الدكتور حمودة.

هذا لأني حريص على إيراد نصوص أقطاب الفلسفة التفكيكية الغربيين خاصة؛ أمثال "رولان بارت وجاك دريدا وميللر وبول دي مان"،فهم أصدق من يصف جوانب فلسفتهم، وبذلك لم أحرص على إيراد نصوص من يمثل التفكيكية في العالم العربي لأنهم في الحقيقة تبع لغيرهم.

وبعد تأمل في الموضوع رأيت أن يكون البحث على صورته التالية:

- المقدمة:
- مدخل عام:

أولاً: مشكلة المعنى وتأسيس الحل.

ثانياً: الموقف المجمل للفلسفة التفكيكية من مشكلة المعنى وتفسير موقفها.

مدخل عام:

أولاً: مشكلة المعنى وتأسيس الحل:

مشكلة "المعنى" من أهم مباحث فلسفة اللغة اليوم، فقد أصبحت مبحثاً مستقلاً عكفت على مناقشته وبيان مباحثه دراسات كثيرة بمناهج متعددة.

وقد برزت تلك المشكلة على الساحة الفلسفية من جراء الأسئلة الملحة المتواردة على أذهان فلاسفة اللغة، من مثل ما العلاقة بين اللفظ والمعنى ؟ وما معنى المعنى أصلا ؟ وما معياره الصحيح ؟ وهل المعنى تصور ذهني أو إشارة إلى شيء معين أم هو وسيط بين اللفظ والشيء ؟ وهل يمكن تعدد المعنى ؟ وما علاقته بقائله أو بكاتبه أو بقارئه ؟ ! إلى آخر هذه الأسئلة التي تبرز بعض مشاكل "المعنى".

وما من مسألة من مسائل مشكلة المعنى إلا وفيها نظريات متعددة تحاول حل مشكلة المعنى من خلال تلك المسألة المعينة، مثل مسألة طبيعة العلاقة القائمة بين اللفظ ومعناه، ومسألة نوع العلاقة القائمة بين اللفظ ومعناه، ومسألة طبيعة علاقة اللفظ بالأشياء الخارجية، ومسألة العلاقة بين المعنى والتعريف... إلى آخر تلك المسائل الكثيرة والنظريات المتعددة.

ولا ريب أن "المعنى" هو روح اللغة، إذ لا قيام للغة بغير معنى، فالمعنى هو ما يتم التعبير عنه باللغة لإيصاله إلى الآخرين، والتعبير والاتصال هما الوظيفتان الأساسيتان للغة، والبحث

عن "المعنى" - في فلسفة اللغة - لا يعني البحث عن معنى لفظة أو رمز معين كما تفعله القواميس اللغوية، ولا يعني البحث عن قواعد نطقها الصحيح كما يفعله علم النحو، ولا يعني البحث عن معناها البياني أو البلاغي كما يفعله علم البلاغة، بل المراد بالبحث عن المعنى في فلسفة اللغة هو البحث عن منطق اللغة وعلاقة دلالتها باستخدامها، أو بمعنى آخر "أن نبحث في الشروط التي يجب توافرها حتى يكون للكلمات أو الجمل معنى"[(١)].

لكن هنا سؤال مركزي وهو ما معنى "المعنى"؟

يجيب الجرجاني صاحب "التعريفات" عن هذا السؤال بتقريره أن المعنى "الصورة الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ والصور الحاصلة في العقل، فمن حيث إنها تقصد باللفظ سميت معنى، ومن حيث إنها تحصل من اللفظ في العقل سميت مفهوماً"[(٢)].

فالمعنى والمفهوم وجهان لعملة واحدة، إذ حقيقتهما "الصورة الذهنية" فإذا كان المقصود بالصورة الذهنية هو اللفظ سميت في هذه الحالة "معنى"، وإذا كانت "الصورة الذهنية" هي ما نفهمه من اللفظ سميت مفهوماً، وبهذا يمكن أن يحدد "المعنى" بأنه "الصورة الذهنية" التي يناظرها ألفاظ، أو بأنه المفهوم الذي يفهم من تلك الألفاظ.

وكون المعنى صورة ذهنية ليس بشيء جديد كما يصوره دعاة الحداثة ناسبين ذلك التجديد المزعوم لفيلسوفهم "سوسير" - وستأتي الإشارة إليه لاحقاً- بل هذا هو المستقر عند علمائنا من اللغويين والفقهاء.

ومع اتفاق النظرية اللغوية الحديثة مع النظرية اللغوية العربية في كون "المعنى" صورة ذهنية، إلا أن بينهما فارقاً جوهرياً بالغاً، وهو أنه في الوقت الذي تعزل فيه الحداثة المعنى عن الواقع الخارجي المتمثل في الإشارة إلى الأشياء الخارجية ومنشئ المعنى "المتكلم" تؤكد النظرية اللغوية العربية اشتراط ارتباط "المعنى" بالأشياء الخارجية - وعلى رأسها المتكلم والسامع أو الكاتب والقارئ - في تحقيق المعنى.

---

(١) في فلسفة اللغة، محمود فهمي زيدان، دار الوفاء، الإسكندرية، ص٩٥.

(٢) التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م، ص٢٢٠.

وهذا بعينه ما قرره الجرجاني اللغوي صاحب دلائل الإعجاز بقوله: "... من الثابت في العقول والقائم في النفوس ألا يكون خبر حتى يكون مخبر به ومخبر عنه، لأنه ينقسم إلى إثبات ونفيه، والإثبات يقتضي مثبتاً ومثبتاً له، والنفي يقتضي منفياً ومنفياً عنه، فلو حاولت أن تتصور إثبات معنى أو نفيه من دون أن يكون هناك مثبت له ومنفي عنه حاولت ما لا يصح في عقل، ولا يقع وهم، ومن أجل ذلك امتنع أن يكون لك قصد إلى فعل من غير أن تريد إسناده إلى شيء مظهر أو مقدر مضمر، وكان لفظك به إذا أنت لم ترد ذلك وصوتٌ تصوته سواء"(٣)، وفي موضع آخر يقول: «... قد أجمع العقلاء على أن العلم بمقاصد الناس من محاوراتهم علم ضرورة... » (٤).

فـ "المعنى" مركوز في الذهن واللفظ دليل عليه وهو مطابق للموجود الخارجي، هذا ما قرره ابن تيمية بقوله: «اللفظ يطابق المعنى الذهني، والمعنى يطابق الموجود الخارجي» (٥).

فالارتباط الوثيق بين "المعنى" والخارج كان قصد المتكلم ومراده شرطاً في تحقق المعاني، وتعزيزاً لسلطة النص واستقراره وثباته، وهذا مما يعلم ببدائة العقول(٦). وإلا أخفقنا في تحقيق المعنى كما أخفقت الحداثة ممثلة في البنيوية أو كما انتهت التفكيكية في مشروعها النقدي إلى تحقيق "اللامعنى" ! ! .

على أنني أنبه - في هذا السياق - إلى أن بحثي هذا لا يتعلق بجميع مشكلات المعنى، لأن مشكلات المعنى واسعة ومتعددة جداً، بل يتعلق بحثي بالمشكلة التي أثارتها الفلسفة التفكيكية، التي تتمثل في سؤال مركزي وهو: هل للمعاني ثبات واستقرار ؟ أم هي سائلة هلامية لإثبات لها ولا استقرار ؟ أو بمعنى آخر هل للغة دلالات ومدلولات متماسكة ؟ أم هي دالات لا مدلولات لها ؟

---

(٣) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص٤٠٥.

(٤) المصدر السابق، ص٢٨٥.

(٥) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، ١٩٨٠م، ٢٧٤/٦.

(٦) انظر آخر البحث في "تعقيب ونقد".

ثانياً: الموقف المجمل للفلسفة التفكيكية من مشكلة المعنى وتفسير موقفها:

مشكلة الفلسفة التفكيكية مشكلة معرفية أنطولوجية قبل أن تكون مشكلة لغوية، ويصعب إن لم يكن مستحيلاً إدراك أبعاد الفلسفة التفكيكية إلا بعد إدراك الخلفية الفلسفية، التي بإمكانها أن تكشف لنا مسارب وأزقة ومسارات لعبة التيه التي تمارسها الفلسفة التفكيكية في قراءتها للنصوص.

فالكشف عن المنابع الفلسفية للتفكيك مدخل هامٌّ لفهم أبعاد فلسفتها اللغوية، إذ إن واقعها اللغوي نتيجة لنظرتها الفلسفية لا العكس، مثلها مثل الفلسفات اللغوية الأخرى، ذلك لأن النظرة الحديثة للغة تغيرت تغيراً ملحوظاً بناءً على المواقف الفلسفية من علاقة الأضلاع الأربعة بعضها ببعض، والتي تمثل الأسس الثقافية للفلسفة الغربية، وهي عالم الميتافيزيقا وعلى رأسه "اللّه"، والعالم المادي الفيزيقي "الطبيعة"، و "الإنسان"، ثم اللغة باعتبارها أداة التعبير عن المعرفة التي تولدها تلك العلاقات المتشابكة[٧].

ولذلك يذهب بعض الباحثين إلى أن السبب في ظهور الاهتمام بفلسفة اللغة في العقود الأخيرة من الحضارة الغربية يرجع إلى غياب فكرة الكليات الفلسفية، إذ بغيابها نشأت مشكلة علاقة اللغة بالواقع[٨].

فالمواقف الفلسفية سبب لنشوء مشكلات المعنى المتعددة، وبناء عليه فإن بيان مشكلة المعنى في الفلسفة التفكيكية متوقف على بيان أمرين:

- **الأول:** بيان الحالة الفلسفية الغربية العامة، وموقع فلسفة التفكيك منها.
- **الثاني:** انعكاس الحالة الفلسفية على نظرة الفلاسفة الغربيين للغة، والموقف الإجمالي لفلسفة التفكيك من تلك النظرة للغة.

---

(٧) انظر: المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيكية، عبدالعزيز حمودة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٤١٨هـ -١٩٩٨/، ص٦٧.

(٨) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة، عبدالوهاب المسيري مع فتحي التريكي، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، ط الأولى، ٢٠٠٣م، ص٣٠.

الأول: الحال الفلسفية العامة:

مَّرت الفلسفة الغربية بمرحلتين: الأولى يمكن أن نصفها بالمرحلة المركزية، والثانية بالمرحلة اللامركزية، وأعني بـ "المركزية" - هنا - قيام التصورات الفلسفية على وجود مركز للكون، قد يكون خارج هذا الكون المادي في مرحلة ما كالمثل الأفلاطونية، وقد يكون داخل ذلك الكون المادي في مرحلة أخرى كسلطة العقل أو الحواس أو الوجدان الباطني، وربما تقود تلك المراكز الفلسفية إلى مراكز أكبر مثل" الله" و"الإنسان".

هذه هي المركزية الفلسفية، والتي يطلق عليها في أدبيات ما بعد الحداثة وصف "ميتافيزيقا الحضور"، ومعنى الحضور عند الفلاسفة كون الشيء حاضراً، إما حضوراً مادياً وإما حضوراً معنويا(٩).

المرحلة المركزية:

في هذه المرحلة تسعى الفلسفة إلى مناشدة الاستقرار الفكري والتماسك المنطقي واليقين المعرفي، وقد بدأت تلك المرحلة مبكراً في الفكر الغربي وسادت أكثر مراحله وعصوره، وكان أبرز أعلامه الفيلسوف "أفلاطون" الذي جعل مركزيته الفلسفية في الإيمان بوجود "عالم المثل" العالم الكلي الثابت المتجاوز للعالم المادي، فقد جعله هدفاً فلسفياً ومعرفياً بل ممثلاً للحقيقة النهائية، من أجله توظف الحواس والعقل واللغة، وتصبح مجرد آليات للوصول إلى تلك الحقيقة النهائية(١٠).

ظلت المنظومة الأفلاطونية مسيطرة على الاتجاهات الفلسفية من بعدها، حتى جاء المشروع التحديثي الذي يصفه بعض الباحثين بـ "العقلانية المادية(١١)"، ذلك لأنه ينطلق من إيمانه بأن الواقع المادي الموضوعي يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، دون الرجوع إلى غيب، وأن العقل قادر على تفسير كلي شامل للعالم دون الرجوع إلى ميتافيزيقا تتجاوزه للطبيعة والمادة.

---

(٩) انظر: الخروج من التيه، عبدالعزيز حمودة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٣م، ص١٩٨، وانظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٤م، ٢/٤٣٦-٤٣٧ و ٤٧٨-٤٧٩.

(١٠) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة، عبدالوهاب المسيري، ص١٧، ص٨٣.

(١١) انظر في فلسفة أفلاطون على سبيل المثال: موسوعة الفلسفة، بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط الاولى، ١٩٨٤م، ٢/١٥٤-١٨٩.

في أحضان مركزية العقلانية المادية تكونت اتجاهات الفلسفة الحديثة الكبرى، الاتجاه العقلي والحسي والنقدي، فالاتجاه العقلي جعل العقل مركزاً لتفسير الكون دون حاجة إلى غيب أو عالم آخر غير العالم الذي نعيشه، وأما الاتجاه الحسي فقد جعل الحس مركزاً لتفسير الكون دون الرجوع كذلك إلى عالم آخر، وهكذا الشأن في الاتجاه النقدي الذي جمع بين العقل والحس وجعلهما مركزاً معرفياً لا يفتقر إلى خارج العالم المادي.

المرحلة اللامركزية:

بدايات هذه المرحلة يمكن أن ترجع إلى الفيلسوف هيوم الذي بذر بذرة الشك واللامركزية في الفكر الغربي، إذ بدأ يشكك في مركزية العقل والحواس، فحاول إبطال ركائز العقل الأولية، لاسيما مبدأ السببية وهو أحد مراكز ومحاور الفلسفة العقلية، وبعد تشكيكه في مركزية العقل طفق يشكك في مركزية الحواس وهي حقائق الأشياء الخارجية، فقد شكك في وجودها الموضوعي وردها إلى الذات(١٢).

أخذت هذه الثورة الشكية تتنامى وتتعاظم حتى انفك الفكر الغربي عن مركزيته وفلكه الذي يدور عليه، ووقع في دوامة الصيرورة والعبثية والفوضوية، وقد طرحت في هذه المرحلة أسئلة ملحة على العقل الغربي من مثل: لماذا تنسب للعقل المقدرة على تجاوز الأجزاء وإدراك الكليات والإفلات من قبضة الصيرورة؟ كيف يمكن وجود معرفة يقينية بالعالم الخارجي، وهو في حالة حركة دائبة وتغير؟ !

وبلغت المرحلة اللامركزية في الفكر الغربي ذروتها عند الفيلسوف نتشه فيلسوف العبثية الأول، الذي أعلن حربه على المركزية الفكرية بعبارته الشهيرة "مات الإله" والتي يعني بها - كما يقرره الفيلسوف هايدجر:"العالم الذي يتجاوز عالمنا، عالم الحواس، الإله هو اسم عالم الأفكار المثاليات والمطلقات والكليات والثوابت والقيم والأخلاق"(١٣).

ولذا بدأ نتشه فلسفته بتحطيم ما يسميه ـ"أصنام الفلسفة" وعلى رأسها الصنم الأكبر

(١٢) انظر: الموسوعة الفلسفية، بدوي، ٢/٥٠٨-٥١٦.

(١٣) الحداثة وما بعد الحداثة، عبدالوهاب المسيري، ٢٩.

"العقل"، وكان همُّه تحرير الإنسان مما يسميه بـ "الأوهام" مثل الثبات والميتافيزيقا والكلية، واليقين، والمطلق[١٤]، وأصبح العالم في نظره " نسقاً سائلاً بلا يقين أو معنى أو غاية أو كينونة أو هوية، والإنسان يصبح بلا ذات ولا حدود ولا استقلال ولا مركزية"[١٥].

احتضنت الفلسفةُ التفكيكية فلسفةَ اللامركزية بعبثيتها وفوضويتها وعدميتها، واستلهمتها وزادت عليها، ومن ثم انعكست على فلسفتها اللغوية انعكاس الصورة على المرآة، ومن أجل ذلك فإنه لا يمكن فهم ألغاز وأحجيات الفلسفة التفكيكية في عزلة عن فلسفة الشك والعبثية اللامركزية.

وفي لغة واضحة على غير عادته يربط عرَّاب الفلسفة التفكيكية "جاك دريدا" فلسفته اللغوية بفلسفة اللامركزية الشكية، إذ يقول: «منذ الوقت أصبح من الضروري التفكير بأن المركز لا وجود له، وأن المركز ليس له موقع طبيعي، وأنه ليس موقعاً ثابتاً، بل وظيفته نوع من اللاموقع الذي يلعب داخله، عدد لا نهائي من بدائل العلامات، تلك هي اللحظة التي أصبح عندها كل شيء في غيبة المركز أو الأصل خطابا... »[١٦].

إذن غياب المركز هو الذي يفسر ثورة التفكيكية على البنبوية ويوضح تحويل التفكيكية اللغة إلى سلسلة لا نهائية من الدالات واللعب الحر والمراوغة المستمرة واستحالة المعاني[١٧].

فالقانون أو اللاقانون الذي يفرض نفسه على تصورات التفكيكية الفلسفية والمنطقية هو الصيرورة والتغير وعدم الثبات، فالعدو اللدود للفلسفة التفكيكية هو الثبات والنظام، سواء أكان ثباتاً ونظاماً دينياً أم إنسانيا إلحادياً، فليست التفكيكية معادية للمنظومات الدينية فحسب، بل لكل المنظومات الدينية وغير الدينية.

---

(١٤) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، دار القلم، بيروت، ص١٧٠. وتاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ترجمة زكي نجيب محمود، ط الثالثة، ١٩٧٨م، ٢٦٩/٣.

(١٥) الحداثة وما بعد الحداثة، المسيري، ص٢٩.

(١٦) الخروج من التيه، عبدالعزيز حمودة، ص١٩٨.

(١٧) انظر: التفكيكية، دراسة نقدية، بيير زيما، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط الأولى ١٤١٧هـ -١٩٩٦م، ص٥٧.

الثاني: انعكاس الحالة الفلسفية على النظرة للغة:

تذبذب الفلسفة الغربية بين المركزية واللامركزية، وبين اليقين والشك، وبين الداخل والخارج، والذات والموضوع، الذي يمثله تنازع الاتجاهين الفلسفيين الكبيرين الاتجاه العقلي والاتجاه الحسي، ذاك التذبذب والتنقل أثر على نظرة الفلاسفة للغة لاسيما في علاقة الدال بالمدلول.

فقد مرت اللغة في النظرة الفلسفية بمرحلتين:

الأولى: مرحلة الشفافية أو التصوير والتمثيل، ففي هذه المرحلة صورت الفلسفة اللغة بأنها وسيط تمثل بأصواتها وكلماتها الأشياء الخارجية التي تشير إليها دون زيادة أو نقصان، وهذا معنى كونها شفافية.

فاللغة - في هذه المرحلة - ما هي إلا وعاء أو أداة شفافة، يمكن عن طريقه تصوير أو تمثيل شيء ما في العالم الخارجي أو مفهوم عقلي وُلِدَ من التجربة الحسية.

وقد سادت هذه المرحلة الفكر الفلسفي الغربي منذ أفلاطون وأرسطو إلى أن جاءت الثورة الحديثة على هذا المفهوم التقليدي في المرحلة الثانية، إلا أن مما يلاحظ في هذه المرحلة الارتباط الوثيق بين الداخل أعني به اللغة وبين الخارج أعني به المشار إليه، فهناك ارتباط قوي بين الدال " اللغة" وبين المدلول باعتباره واقعاً خارجياً يشار إليه، وأظهر من يمثل هذه المرحلة في الفكر الغربي المعاصر، الوضعية المنطقية في الفلسفة، والواقعية في الأدب.

الثانية: مرحلة الاستقلال والانغلاق: وهذه المرحلة الجديدة التي انفصلت فيها اللغة عن الواقع وأصبحت نسقاً مستقلاً بذاته، إذ لم تعد اللغة وعاء شفافاً يظهر الأشياء الخارجية ويمثلها ويصورها، بل أصبحت اللغة متعلقة بمفاهيم الأشياء ولا علاقة لها بالأشياء نفسها.

وهذه مؤداها أمران:

الأول: الفصل بين الدال ومدلولاته المادية الخارجية فليست الكلمة ممثلة لشيء محدد في الواقع الخارجي، بل هي من مكونات نظام ونسق لغوي له قانونه الخارجي لإنتاج المعنى.

والثاني: أسبقية اللغة على الوجود، فاللغة في هذه المرحلة ليست مجرد فعل بتسمية الأشياء الخارجية، بل هي المنظم للعالم الخارجي، وهذا بحق انقلاب ضد المرحلة التقليدية

للغة، فاللغة - في هذه النظرة الحديثة - هي التي تحقق وجود الأشياء وتحدد قيمتها، ولو كانت الأشياء سابقة في الوجود على اللغة لأوجبت وحدة اللسان الإنساني، لكن هذا محال لاختلاف اللغات، فلا يمكن إدراك وجود الأشياء إلا بعد دلالة اللغة عليه.

أثرت تلك النظرة الحديثة للغة - التي نظر لها الفيلسوف السويسري فرديناند سوسير - على مدارس النقد الحديثة كالشكلية الروسية ومدرسة النقد الجديدة والبنيوية والتفكيكية، إلا أن كل تلك المدارس خرجت في عهد سيطرة الفلسفة المركزية ما عدا التفكيكية فإنها ظهرت في مرحلة اللامركزية العدمية، والتي أثرت تأثيراً بالغاً على فلسفتها اللغوية وموقفها من تحقق المعنى.

فإذا كانت المدارس السابقة بما فيها البنيوية تفترض إمكانية توليد المعنى لاعتقادها بارتباط اللفظ "الدال" بـ المعنى "الصورة الذهنية" رغم انفصال الدال عن مدلولاته المادية الخارجية فإن التفكيكية ترى استحالة تحقق المعنى، لأنه لا مرجعية في الإحالة إلى الخارج ولا ارتباط بين اللفظ والمعنى، فليس هناك إلا ألفاظ لا معاني لها ودالات لا مدلولات لها، ولا يعني هذا إلا الفوضى الشاملة، وهذا ما عناه "ليتش" في وصفه للتفكيكية إذ يقول: "إن التفكيكية المعاصرة باعتبارها صيغة لنظرية النص والتحليل تخرب كل شيء في التقاليد تقريباً، وتشكك في الأفكار الموروثة عن العلامة واللغة والنص والسياق، والمؤلف والقارئ ودور التاريخ وعملية التفسير وأشكال الكتابة النقدية، وفي هذا المشروع فإن المادي ينهار ليخرج شيء فظيع"[(١٨)].

بقى أن أنبه إلى ملحظ مهم حول أبعاد علاقة الدال بالمدلول، فليس طابع العلاقة بينهما طابعاً لغوياً فحسب، بل وراءه أبعاد فلسفية ومعرفية، وهذا ما أدركه الدكتور عبدالوهاب المسيري، إذ يقول في وصف انفصال الدال عن المدلول: " هي عبارة اصطلاحية تستخدم في علم اللغة أساساً، ولكنها أصبحت مقدمة فلسفية لكثير من النتائج التي يتأسس عليها النظام المعرفي ما بعد الحداثي بكل ما يضمر من عدمية فلسفية"[(١٩)]. ومن نتائجه الفلسفية تهميش علاقة العقل بالوجود الخارجي، وابتعاد اللغة عن الواقع الذي هو بمثابة المرجع الثابت، وهذا يؤدي إلى وقوع اللغة في الصيرورة والتغير الدائم.

---

(١٨) المرايا المحدبة، حمودة، ٢٩١- ٢٩٢.

(١٩) الحداثة، وما بعد الحداثة، المسيري، ٣٥.

وهذا بعينه حقيقة المنطلقات الفلسفية للتفكيكية التي تملي عليها وظيفة التفكيك لكل الثوابت أو بالأحرى التقويض إذا نظرنا إلى ما وراء الكلمة لا الكلمة في ذاتها، وهذا ما اعتبراه مؤلفا " دليل الناقد الأدبي" إذ ترجما التفكيكية بالتقويضية لأن التعبير بالتقويض أدق وأقرب إلى مفهوم منظر التفكيكية "جاك دريدا"[٢٠] الذي يعد المنظر الأول للتفكيكية وإن كان سبقه بعض النقاد مثل "رولان بارت"، إلا أن "دريدا" هو الذي أرسى دعائم التفكيكية في مشاركته المشهورة في الندوة التي نظمتها جامعة جون هوبكنز حول موضوع "اللغات النقدية وعلوم الإنسان" في أكتوبر من عام ١٩٦٦م[٢١].

(٢٠) انظر: " دليل الناقد الأدبي" " ميجان الرويلي وسعد البازعي، ١٠٧.

(٢١) انظر: المدخل إلى مناهج النقد المعاصر، بسام قطوس، ١٤٨.

المبحث الأول

سيـــلان المعنـــى

تمهيد:

إذا كانت الفلسفة التفكيكية مرتبطة بالفلسفة اللامركزية - كما قد سبق بيانه في المدخل - فإن المعرفة في نظرها كيان متغير ودائم التحول في دوامة من الصيرورة اللامتناهية، لا مركز ثابت لها، فليس في الفلسفة التفكيكية مركز للوجود لا جوهر ولا كينونة ولا حقيقة ولا وعي ولا إله ولا إنسان ولا سلطة، فكل المعارف - في نظرها - معارف افتراضية لا حقيقة لها ولا يقين لموضوعيتها.

فوظيفة الفيلسوف التفكيكي هو تفكيك وتقويض أي مركز ثابت سواءً أكان مركزاً فلسفياً وجودياً أم مركزاً منطقياً مثل" المعنى"، وهذا ما عناه رائد الفلسفة التفكيكية "جاك دريدا" في سياق وصفه لمنهج القراءة التفكيكية، إذ يقول «نعرف أن التفكيك يتحول، إن عاجلاً أو آجلاً إلى كل قراءة نقدية أو تركيبة نظرية، حينما يتم اتخاذ قرار تظهر السلطة، حينما تعمل النظرية أو النقد عندئذ يشكك التفكيك بمجرد أن يفعل ذلك يصبح مخرباً... وفي نهاية الأمر يحقق التفكيك مراجعة التفكير النقدي»[٢٢].

(٢٢) المرايا المحدبة، حمودة، ٢٩٣.

فالهدف المنطقي لفلسفة التفكيك هو فتح النص، ولا يتم هذا إلا بزعزعة استقرار المعاني وثباتها وتحويلها من مرحلة التجلط والتخثر - كما يعبرون عنه - إلى مرحلة السيولة والسيلان، ومن مرحلة الثبات والتماسك إلى مرحلة التناثر والاضمحلال.

ولما كانت مظاهر سيلان المعاني في الفلسفة التفكيكية متمثلة في أمرين: أولهما الكلمات المفردة من حيث دلالاتها، وثانيهما الجمل من حيث دلالاتها أيضاً، ناقشت المظهر الأول في "لا نهائية الدلالة" والمظهر الثاني في "التناص"، وإني آملُ أن يتكفلا ببيانهما.

ولا أخلي هذا المقام من التنبيه على طبيعة مفردات وعناصر ومعالم الفلسفة التفكيكية فهي أشبه ما تكون بالخيوط المتشابكة المتقاطعة تنسج بواسطتها الرؤية التفكيكية، فلا يمكن عزل بعضها عن بعض ولا يغني عنصر عن عنصر، وكل معلم يحمل آثار معلم آخر، والنتيجة أن الفلسفة التفكيكية عبارة عن شبكة من المفاهيم المتداخلة المعقدة، فمفهوم لا نهائية الدلالة مرتبط بمفهوم التناص وهما مرتبطان بمفهوم الأخترجلاف، وكلها مرتبط بشعار التفكيكية "كل قراءة إساءة قراءة"، فنقطة البداية في فلسفة التفكيك هي نقطة النهاية.

أولاً: إرهاصات سيلان المعنى:

بدأت إرهاصات سيولة المعنى في النظام اللغوي منذ بناء سوسير لنموذجه اللغوي، فقد كانت نظريته اللغوية منطقاً لما بعدها من البنيوية وما بعد البنيوية أعني بها التفكيكية.

وأبرز ما في نظرية سوسير هو رفض النظرية التقليدية التي تقول بشفافية اللغة بناء على أن العلامة اللغوية تتكون من "دال" يشير إلى شيء خارجي" مدلول" يد ل عليه ويمثله ويصوره.

فلم يعد الدال - في نظر سوسير - يشير إلى شيء مادي خارجي، بل لا يشير إلا إلى مفهوم الشيء أو فكرته في الذهن، فميدان البحث عن المعنى هو اللغة نفسها لا خارج اللغة، ذلك لأن اللغة مستقلة عن الواقع ليست بحاجة له(٢٣).

وبذلك فقد نسف "سوسير" مرجع الإحالة الخارجي الثابت الذي يضفي على المعنى ثباتاً

(٢٣) انظر: أصول اللسانيات الحديثة وعلم العلامات، فرديناند دي سوسير، جمع جوناثان كللر، ترجمة، عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، ٢٠٠٠م، القاهرة، ص٥٠-٥١.

واستقراراً، وربط تحقيق المعنى بالعلامة اللغوية المكونة من دال "اللفظ"، ومدلول "الصورة الذهنية" ولا علاقة لها بالخارج، وهذه بدايات ضياع المعنى.

يتفق التفكيكيون مبدئياً مع الصيغة السوسيرية التي تقرر نسف الإحالة الخارجية وينطلقون من مفهوم استقلال اللغة عن الواقع وأسبقيتها، لكنهم خالفوا الصيغة السوسيرية والبنيوية في علاقة الدال "اللفظ" بالمدلول" الصورة الذهنية"، فإذا كانت البنيوية - متأثرةً بسوسير - تسمح بقدر من المراوغة بين الدال والمدلول وبذلك تسمح بتعدد المعاني في حدود مركزية النسق، فإن التفكيكية تباعد بينها بحيث تغيب المدلول وتبقى اللغة دالات لا مدلولات لها، وسبب ذلك نسفها لأي مركز للمعاني ومنها مفهوم النسق البنيوي الذي يضفي على المعاني قدراً من الثبات.

وإذا كانت هناك إمكانية لتوليد المعنى في النظرية السوسيرية والبنيوية لوجود المركز، فإنه يستحيل إمكانية إنتاج المعنى في الفلسفة التفكيكية، وسبب ذلك أن النظام السوسيري والبنيوي قائم على مفهوم إغلاق النص المرتبط بمفهوم النسق عندهم، وهو «مجموعة القوانين والقواعد العامة التي تحكم الإنتاج الفردي للنوع وتمكنه من الدلالة»[(٢٤)].

وإذا أردنا تقريب معناه قلنا: هو ما يسميه البلاغيون العرب بـ "النظم" المرتبط بالقواعد النحوية والظروف الاجتماعية والثقافية، لكنه عند البنيويين قابل للتغيير والتكيف مع الظروف الاجتماعية والثقافية المستجدة.

وفي بيان النسق أو النظم وأهميته في عملية التواصل اللغوي يقول الجرجاني:" الألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضرباً خاصاً من التأليف ويعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب، فلو أنك عمدت إلى بيت شعر أو فصل نثر فعددت كلماته عداً كيف جاء واتفق وأبطلت نظامه الذي عليه بُني، وفيه أفرغ المعنى وأجري وغيرت ترتيبه الذي بخصوصيته أفاد كما أفاد، وبنسقه المخصوص أبان المراد، نحو أن تقول في (قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل) (منزل قفا ذكرى من نبك حبيب) أخرجته من كمال البيان إلى محال الهذيان... وهذا الحكم - أعني الاختصاص في الترتيب - يقع في الألفاظ مرتباً على المعاني المرتبة في النفس، المنتظمة فيها على قضية العقل"[(٢٥)].

---

(٢٤) المرايا المحدبة، حمودة، ٢٢٣.

(٢٥) أسرار البلاغة في علم البيان، عبدالقاهر الجرجاني، تعليق وتصحيح محمد رشيد رضا، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، ص٢.

فاعتراف البنيويين بضرورة النسق لبناء المعنى أوجب لهم القول بإغلاق النص بمعنى رفض أي معنى يتجاوز النسق اللغوي فهو أشبه بسياج يحمي النص من التشتت، وكذلك فإن آلية إنتاج الدلالة تعتمد على شكلية العلاقات الداخلية التي تربط بين أنساق النص، وهذا يؤدي إلى القول بإمكانية تحقيق المعنى، وهو ما يرمي إليه "سوسير" ولا أدل على ذلك من تقريره لوظيفة اللغة الاتصالية في نظريته الاتصالية والتي تفترض مرسلاً ومتلقياً[(٢٦)].

لكن اللغة بالمفهوم السوسيري - التي هي عبارة عن العلاقات بين الدالات والمدلولات بين الوحدات داخل نسق النص - ما هي إلا وهم وخرافة عند التفكيكين، فلا وجود لمفهوم النسق ولا اعتبار بمفهوم المدلول؛ بل الاعتبار يكون بالفجوة اللانهائية بينهما بحيث تختفي فيها العلاقة اللغوية، وينفتح فيها النص إلى ما لا نهاية من المدلولات فليس هناك إلا اللعب الحر بينهما.

والمقصود أن بدايات وإرهاصات سيولة المعنى وضياعه كانت من مشروع سوسير الذي نسف فيه المرجع والإحالة الخارجية، ثم جاءت البنيوية لتقرر المراوغة بين الدال والمدلول، وهذه بذرة ثانية للتفكيك؛ ثم توجتها الفلسفة التفكيكية في نظريتها اللغوية.

فالتفكيكية وإن كانت امتداداً للبنيوية إلا أنها في الوقت نفسه ثورة عليها، وسبب ذلك إخفاق البنيوية في تحقيق المعنى، فإنهم أخفقوا في تحديد المعنى وهربوا إلى تعدد المعنى، فالنص - عندهم - يشتمل على فجوات وصوامت يجب على القارئ سدَّ تلك الفجوات وإنطاق تلك الصوامت، وهذه حقيقة القراءة اللصيقة عند البنيوية؛ " هذه الجوانب الصامتة هي التي يجب أن يتوقف عندها الناقد ليجعلها تتكلم؛ فالنص قد يحرم - أيديولوجيا - قول أشياء معينة، ويجد المؤلف نفسه... مضطراً إلى الكشف عن ثغراته وصوامته، أي الكشف عما هو غير قابل لأن يقال"[(٢٧)].

فافتراض المراوغة بين الدال والمدلول عند البنيوية قادهم إلى إخفاق ذريع في تحديد المعنى، وهو نفسه الذي قاد التفكيكية إلى إخفاق أشد، فالقارئ من المنظور البنيوي له حرية إنطاق الصوامت وملء الفجوات بين الدال والمدلول، إلا أنها حرية منقوصة لأنها مرتبطة بمركز وهو الأنساق اللغوية وربما الاجتماعية والاقتصادية لاسيما عند البنيوية الماركسية.

---

(٢٦) انظر: المريا المحدبة، حمود، ٢٧٠-١٧١.

(٢٧) الماركسية والنقد الأدبي، تيري ابجلتون، ترجمة جابر عصفور، مجلة فصول المجلد الخامس، العدد الثالث ١٩٨٥م، ص٣١.

وإذا كان للقارئ البنيوي تلك الحرية المنقوصة في قراءة النص فإن للقارئ التفكيكي الحرية المطلقة في قراءة النص وإعادة كتابته لعدم اعترافه بالعلاقة البنيوية بين الدال والمدلول.

وإذا كان الجميع تآمر على إقصاء سلطة المؤلف على معنى النص - وقد توج هذا التآمر الناقد التفكيكي رولان بارت في مقاله المشهور عن موت المؤلف - فإن التفكيكية جاوزت هذا الحد بإقصاء المعنى نفسه وتذويبه وشطبه.

ويمكن تصوير رفض التفكيكية للمفاهيم البنيوية ومنها مفهوم النسق بنقد رولان بارت الساخر للبنيويين الذين يسميهم بالمحللين الأوائل للقراءة، إذ يقول: «يقولون إن بعض البوذيين، بفضل صوفيتهم، يستطيعون الوصول إلى مرحلة يرون فيها بلداً كاملاً في حبة فاصوليا، وهذا على وجه التحديد ما أرد المحللون الأوائل للقراءة recit أن يفعلوه: أي رؤية كل قصص العالم... في بنية واحدة مفردة...»[٢٨].

ثانياً: لا نهائية الدلالة:

فصل الدال عن المدلول وتحريره منه أدى - عند التفكيكية - إلى التسلسل اللا نهائي لدلائل كلمات النص وانفجار المعنى وانتشاره تشتته، والذي يعني عند "دريدا" تكاثر المعنى وانتشاره بطريقة يصعب ضبطها والتحكم بها، هذا التكاثر المتناثر ليس شيئاً يستطيع المرء إمساكه والسيطرة عليه، وإنما يوحي بـ "اللعب الحر free play الذي لا يتصف بقواعد تحد هذه الحرية"[٢٩].

والنتيجة الحتمية لـ "لا نهائية الدلالة" هي استحالة تثبيت معنى واحد بعينه وهذه النقطة التي تتمركز حولها كل مفاهيم التفكيك، القائمة على الفوضى والعبثية الموصلة إلى حقيقة واحدة وهي حقيقة "اللامعنى" وسبب ذلك هو نسف علاقة طرفي العلامة، وهما الدال والمدلول، وهو يعني تفكيك تماسك النص وحرمانه سلطته التقليدية في أن يقول أو يعني شيئاً ما يمكن تثبيته، لم يعد الهدف - عند التفكيكيين - البحث عن المعنى، بل همهم الأول هو التفكيك

(٢٨) المرايا المحدبة، حمودة، ٢١٨.

(٢٩) دليل الناقد الأدبي، ص ١١٩.

في كل قراءة تبحث عن معنى للنص، ولذلك يقول "رولان بارت": «يجب هز العلامة نفسها فالأمر ليس أمر الكشف عن معنى كائن أو مستتر للقول أو الرواية بل في شرح عملية تمثيل المعنى...»[٣٠].

وإذا أردنا أن نفهم مفردات التفكيكية حق الفهم، ومنها المفاهيم التي وردت في هذا السياق، مثل لا نهائية الدلالة انتشار المعنى وتشتته وانفجاره لابد أن نربطها بخلفيتها الفلسفية التي نوهتُ إليها في المدخل، ففي ظل الشك العارم وغياب المركز الثابت الخارجي الذي يحقق المعنى ويثبته، سواء أكان هذا المركز العقل أو الله أو الإنسان تكونت القراءة التفكيكية القائمة على اللعب الحر للمدلولات ورفض وحدة المعنى واكتمال الدلالة.

ومع اتساع الفجوة بين الدال والمدلول تتحول إلى حاجز يقاوم الدلالة وتصبح اللغة دالات هائمة لا مدلولات لها، فالمدلول لا يكتسب دلالة إلا إذا أُحيل إلى مدلول آخر، وهكذا المدلول الآخر يتحول إلى دال يتطلب مدلولاً إلى ما لا نهاية في عملية تزحلق مستمر للمدلول تحت الدال، وبذلك تتحطم وحدة العلامة اللغوية التقليدية القائلة بأن العلامة مكوَّنة من دال ومدلول.

عندما تنفصل الدلالات عن المدلولات ويبدأ انزلاق الدوال المستمر تظهر "الهُوّة" وهو مصطلح ذو خلفية فلسفية أطلقه "جاك دريدا" في أعماله الفلسفية النقدية "وهي كلمة يونانية تعني "الهُوَّة التي لا قرار لها" والهُوَّة "أبوريا" عكس الحضور الكامل أو الأساس الذي نطمئن إليه، أو على وجه الدقة هي ما يتجاوز ثنائية الحضور والغياب، وإذا كان الحضور هو الحقيقة والثبات والتجاوز والعلاقة بين الدال والمدلول، فالهوة هي الصيرورة الكاملة التي لا يفلت من قبضتها شيء.." [٣١].

فالإيمان بالصيرورة الشاملة والنفور من التمركز والمركزية كما أنهما فسرا نسف التفكيكية للعلامة اللغوية فإنهما كذلك يفسران تقديم "جاك دريدا" للكتابة على الكلام خلافاً لما أجمع عليه اللغويون من أسبقية الكلام على اللغة المكتوبة، ووجه ذلك أن اللغة المكتوبة متحررة من سلطة المؤلف، إذ هو غائب لا يتفاعل مع المتلقين بشكل مباشر لأنها

---

(٣٠) الخروج من التيه، حموده، ص٦٤.

(٣١) الحداثة وما بعد الحداثة، المسيري، ١٠١.

تصل إليهم من خلال القلم والمطبعة والأوراق، ولذلك يمكن تداوله وإعادة طباعته، فاللغة المكتوبة أبعد عن التمركز والمركزية بعكس اللغة المنطوقة المتمركزة حول الذات والمقيدة بدائرة التواصل والتي تفترض مرسلاً ومستقبلاً، وبهذا يرى "دريدا" أن الأصل في اللغة هي الكتابة، ذلك لأن المؤلف كما يقول "ستورك" في سياق استعراضه موقف "دريدا" من الكتابة:" لا يستطيع أن يتمتع بسلطة خاصة مع ما كتبه ونشره، لأنه قد أوكل مسؤوليته" النص" للغرباء، والمستقبل والمعاني التي سيولدها" النص المكتوب، من الآن فصاعداً لن تكون بحاجة لأن تتفق مع معاني هؤلاء الذين يعتقدون أنهم استثمروا فيه، فسوف تعتمد تلك المعاني على من يقرؤها وعلى الظروف"(٣٢).

فالقول بأسبقية الكلام الملفوظ على الكتابة - في نظر دريدا - إيمان بميتافيزيقا الحضور والتمركز المنطقي، وهذا ناقض من نواقض الفلسفة التفكيكية التي تؤمن باللامركزية المطلقة.

ثالثاً: التناص:

يقود مفهوم "لا نهائية الدلالة" إلى مفهوم التناص: والذي يترجم - أحياناً - ب ـ"البينصية" أو "بين - نص" ومعناه في أدبيات القراءة التفكيكية أن النص - في نظرهم - ليس شكلاً مغلقاً أو نهائياً لأنه لم يكتمل بعد" ولكنه يحمل آثار traces نصوص سابقة، إنه يحمل رماداً ثقافياً... فمعنى ذلك في حقيقة الأمر أنه لا يوجد نص، ما يوجد هو "بين - نص" فقط..." (٣٣).

فالنص التقليدي والذي يعتبر كياناً كاملاً مستقلاً في ذاته تم اجتياحه من خلال مفهوم التناص، الذي يستحيل معه وجود نص كامل مستقل نقي، لأن كل نص صدى لنص آخر إلى ما لا نهاية.

وفي التفريق بين النص التقليدي والنص التفكيكي يقول جاك دريدا: "ما حدث... هو عملية اجتياح... أبطلت كل هذه الحدود والتقسيمات وأرغمتنا على توسيع المفهوم المتفق

---

(٣٢) الخروج من التيه، حمودة، ١٥٦.

(٣٣) المرايا المحدبة، حمودة، ٣٦٢.

عليه... لما ظل يسمى "نصاً" لأسباب إستراتيجية... "نصاً" لم يعد منذ الآن جسماً كتابياً مكتملاً أو مضموناً يحده كتاب أو هوامشه بل شبكة اختلافات نسيج من الآثار التي تشير بصورة لا نهائية إلى أشياء ما غير نفسها، إلى آثار اختلافات أخرى، وهكذا يجتاح النص كل الحدود المعينة له حتى الآن"[٣٤].

فالنصوص السابقة تجتاح حدود النص الحاضر لتحوله إلى "بينص"، ولكن تلك النصوص السابقة ليست في الحقيقة نصوصاً بل بينصوص؛ فلا يوجد في الواقع نص أول مكتمل؛ وقد مثَّل الناقد "باختين" فكرة التناص بمخلوق أسطوري بشع في صورة شائهة وهو صورة "ذلك الجسم الغريب grotesque جسم في حالة صيرورة؛ إنه لا ينتهي لا يكتمل أبداً، إذ تتم عملية تشكيله وخلقه بصفة مستمرة، وهو يقوم بتشكيل وخلق جسم آخر؛ علاوة على ذلك فإن الجسم يبتلع العالم ويبتلعه العالم... بعد المعدة والأعضاء التناسلية يأتي الفم الذي يدخل العالم من خلاله ليتم ابتلاعه، بعد ذلك تأتي فتحة الشرج، إن كل تلك التعقيدات والفتحات تشترك في صفة واحدة... هناك عملية تبادل وتفاعل"[٣٥].

اللغة في ظل مفهوم التناص لا يمكنها أن تشير إلى شيء خارج النص إلا إلى نصوص أخرى، فاللغة لا تشير إلا إلى اللغة، ومن هنا يأتي المفهوم التفكيكي لانغلاق اللغة أو النص، وهو يختلف عن المفهوم البنيوي لانغلاق النص بواسطة النسق كما سبقت الإشارة إليه، وهذا ما عناه دريدا بقوله: "لا نستطيع شرعياً الخروج عن النص في اتجاه أي شيء آخر، في اتجاه مرجع... أو مدلول خارج النص... لا يوجد شيء خارج النص"[٣٦].

وإذا كان لا يوجد شيء خارج النص فهذا لا يعني وجود شيء داخل النص؛ فلا داخل ولا خارج وهذا إلغاء تام لثنائية الداخل والخارج المركزية. لا يوجد شيء في النص سوى الفراغات والصوامت القابلة للعب الحر اللانهائي للدالات، ولا يوجد شيء خارج النص سوى نصوص أخرى إلى ما لا نهاية، " فكل نص يقف بين نصين واحد قبله وواحد بعده، وهو يفقد حدوده

(٣٤) الخرج من التيه، حمودة، ٢٠١.

(٣٥) المرايا المحدبة، حمودة، ٣٦٣- ٣٦٤.

(٣٦) المصدر نفسه، ٣٤٨.

فيما قبله وفيما بعده... فكل نص هو أثر أو صدى لكل النصوص الأخرى... إن حالة التناص هذه حالة سيولة كاملة"[٣٧].

وفي سياق بيان مفهوم التناص يخرج علينا"دريدا" - كعادته - بمصطلح "الاختطاف" إذ يؤكد به لا نهائية النص ولا نهائية التفسير وذلك بغلوه في فهم التناص، إذ يرى أن التناص هو مجرد اختطاف أو استخدام كلمة أو كلمات سبق استخدامها وليس المراد به - كما هو شائع عند غيره - استخدام الجملة النثرية أو بيت شعر أي استخدام الوحدات الدلالية الأكبر من الكلمة، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على مدى فوضوية وعبثية الفيلسوف"دريدا"، وهذا ما أشار إليه " ليتش" بقوله:" وإذا وصلنا بفكرة دريدا عن الاقتطاف citationإلى منتهاها وجدنا أنها تلتقي بالنظرية الأوسع عن التناص.

إن استخدام أي كلمة سبق استخدامها يعني" الاقتطاف"، ولما كانت كل كلمة في قواميسنا غير المختصرة مرت بمراحل الاستخدام ولها بذلك تاريخ تناصها، فإن كل كلمة تجسد إمكانية اقتطافها في كل مرة تنطق وتكتب... إن كل كلمة داخل نص تحمل هذه الإمكانية، وخطوط التناص حينما تضرب في إمكانية اقتطافها تتعدى كل احتمالات التصور... معادلتنا هي: مجموع الاختطاف " التكرار" لكل كلمة مضروباً في عدد الكلمات في نص ما يساوي كمية التناص، وحيث إننا لا نستطيع تحديد تاريخ الاقتطاف فإن معادلتنا الزائفة عديمة الفائدة"[٣٨].

في مناخ التناص يصبح المعنى خرافة في نظر التفكيكيين، وبذلك لا يصبح هدف قراءة النصوص هو البحث عن المعنى أصلاً، بل يكون هدفها - كما سيأتي بيانه - إبطال معنى كل النصوص، وقد أشار إلى هذا المعنى، الناقد التفكيكي رولان بارت، إذ يقول: «إن نسيان المعاني جزء من القراءة بمعنى ما، إن المهم هو تأكيد عمليات الارتحال عن المعنى وليس عمليات الوصول إليه.... إن ما يقيم النص ليس بنية داخلية مغلقة، يمكن الاعتماد عليها، لكنه انفتاح النص على نصوص أخرى، وشفرات أخرى، وعلامات أخرى»[٣٩].

---

(٣٧) الحداثة وما بعد الحداثة، المسيري، ١٠٨-١٠٩.

(٣٨) المرايا المحدبة، ٣٧٢-٣٧٣.

(٣٩) الخروج من التيه، حمودة، ٢٠٣.

عناصر التفكيك لاسيما عنصر التناص تذكرنا بعمق أثر الفلسفة اللامركزية وخاصة بأثر رائدها " نتشه" الذي كان له أعمق الأثر في تكوين عناصر التفكيك، والتي تدور حول نقض ميتافيزيقا الحضور - كما أشرت إليه في المدخل - ذلك النقض الذي تأسست عليه مفاهيم التناص ولا نهائية الدلالة، والحضور والغياب وغيرها من المفاهيم التفكيكية.

فقد اهتم نتشه باللغة، وكان من أوائل من شكك في موضوعية"النص" فبعد تحطيمه لأصنام الفلسفة - كما يسميها - ومنها العقل، وإقراره بوقوع الحقيقة في صيرورة الوجود انصب اهتمامه باللغة وتاريخها باعتبارها هي الحقيقة نفسها وليست كما تزعم الرؤية التقليدية من ثنائية النص والحقيقة.

فكما أنه لا شيء خارج النص - كما قال "دريدا" - فكذلك لا حقيقة خارج النص "عند نتشه، فإنه يلغي المساحة بين النص والحقيقة، ويصفي تلك الثنائية تماماً، ويقرر أن النص هو فعلاً نسيج، ولكن النسيج هو ذاته الحقيقة، لم يقتصر نتشه على إلغاء الفارق بين النص والحقيقة فحسب، بل إنه ألغى الفارق بين نص ونص وبذلك طرح فكرة التناص باعتباره حواراً لا ينتهي بين النصوص، فكل ما نعرفه هو النص، والنص لا يحيلنا إلى حقيقة متجاوزة له، وإنما إلى نص آخر، ولذا فإن معرفتنا لا يمكن أن تدعي لنفسها حالة أكثر استقراراً وصلابة من أن تكون نصاً"[٤٠].

لكن "دريدا" ذهب إلى أبعد من نتشه، ذلك لأن "دريدا" لا يعترف بتاريخ اللغة كما يعترف بها نتشه، فإن نتشه في محاولة تتبعه لتاريخ اللغة يسعى إلى البحث عن المعنى الأول أو الدلالة الأولى أو النص الأول لتثبيت اللغة، أما "دريدا" فإنه ينكر أن يكون هناك معنى أول أو نص أول، ولذلك كان هدف تتبعه للمعنى هو تدميره وتفتيته بصفة مستمرة[٤١].

رابعاً: الاخترجلاف:

إذا كان التناص هو العنصر الأساسي لإبطال المعنى خارج النص فإن "الاخترجلاف" هو العنصر الأساسي لإبطال المعنى داخل النص.

---

(٤٠) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة، المسيري، ص٤٢، ص٤٣.

(٤١) انظر: الخروج من التيه، حمودة، ١٦٥والمرايا المحدبة، حمودة، ١١٩.

والاخترجلاف ترجمة الدكتور المسيري لكلمة أطلقها "دريدا" وهي Ladifferance التي تفيد معنيين أولهما" الاختلاف" وثانيهما " الإرجاء أو التأجيل" فهي كلمة منحوتة من هذين اللفظين مجتمعين باعتبارهما طرفين في معادلة واحدة.

ويعرّف محمد العناني هذا المصطلح في معجمه قائلاً: «مصدر المصطلح هو نظرية دريدا في كتابه مواقف positions (١٩٨١م)، التي تزعم عدم وجود معان محددة للكلمات، وأن أقصى ما نستطيع إدراكه هو الاختلاف فيما بينها وإرجاء المعنى إلى أجل غير مسمى»[٤٢].

والهدف من هذا المصطلح إثبات لا نهائية الدلالة في النص الواحد، فليس هناك إلا دوال متميزة عن دوال أخرى، هذا التميز أو هذا الاختلاف هو الذي يحدد معنى الدال داخل شبكة العلاقات مع الدوال الأخرى، لكن معنى كل دال لا يوجد بشكل مكتمل فمعناه دائم التأجيل والإرجاء رغم وجوده وحضوره، لأن معنى كل دال مرتبط بمعنى الدال الذي قبله والذي بعده، "ويضرب التفكيكيون مثلاً بالبحث عن معنى كلمة في القاموس، فإن أردت أن تعرف معنى كلمة(قطة) فسيتحدد معناها من خلال اختلافها مع كلمة (نطة) و(بطة)، كما أن القاموس سيخبرنا أن (القطة) حيوان، مما يحيلنا إلى كملة (حيوان) لنعرف معناها، وهناك سنعرف أنه (كائن ذو أربعة أرجل) مما يحيلنا بدوره إلى كلمتي (كائن) و(أرجل) أي أن عملية الإحالة عملية دائرية لا تنتهي... فكل تفسر يؤدي إلى تفسير آخر، وهذا يعني أن مدلول أي دال معلّق ومؤجل إلى ما لا نهاية، وهو ما يؤدي إلى انفصال الدال عن المدلول لسقوطه في شبكة الاخترجلاف والى استحالة الوصول إلى المعنى والحقيقة..." [٤٣].

فكلما حاولنا تثبيت الدلالة بالاختلاف مع الدوال الأخرى، ضاعت الدلالة بتأجيل معناها إلى معنى دال آخر إلى ما لا نهاية، فالاختلاف عنصر تثبيت الدلالة والتأجيل عنصر تفكيكها، والنتيجة أن اللغة ما هي إلا دوال فقط، كل دلالة تشير إلى مدلول يراوغها ويشير المدلول إلى مدلول ثان فيتحول إلى دال وهكذا إلى ما لا نهاية.

وأحياناً تترجم ثنائية التأجيل والاختلاف إلى ثنائية الحضور والغياب فالاختلاف يعني

---

(٤٢) المرايا المحدبة، حمودة، ٣٧٦.

(٤٣) الحداثة وما بعد الحداثة، المسيري، ٩٩.

حضور معنى الدال مؤقتاً والتأجيل يعني غياب معناه، فكما أن اختلاف اللفظ أو الدال يلزم منه تأجيل معناه، فكذلك حضور اللفظ هو نفسه غياب معناه.

وفي هذا السياق أعاود التأكيد على أن "التناص والاخترجلاف" يكمل بعضهما البعض في تحقيق تدمير معنى النص داخلياً وخارجياً، فالتناص يتكفل بتدمير النص من خارجه، والاخترجلاف يضمن تدمير النص من داخله، وحول هذا المعنى يقول "جاك دريدا": إن لعب الاختلافات يعني تركيبات وإحالات تمنع كل تلك الاختلافات من أن تكون في أي وقت أو بأي وسيلة عنصراً حاضراً في ذاته ولذاته ويشير فقط إلى ذاته، لا يستطيع أي عنصر في خطاب مكتوب أو منطوق أن يقوم بوظيفته كعلامة دون أن يرتبط بعنصر آخر هو أيضاً ببساطة ليس حاضراً، هذه الرابطة تعني أن كل عنصر يتشكل في إشارته إلى ما به من أثر للعناصر الأخرى في سياق النص... هذا الربط، هذا الجدل هو النص الذي ينتج فقط عن تحويل نص آخر، لا شيء سواء في العناصر أو النسق حاضراً أو غائباً فقط، لا يوجد في كل مكان سوى اختلافات وآثار آثار"[(٤٤)].

(٤٤) المرايا المقعرة، حمودة، ١٢٨- ١٢٩.

المبحث الثاني

منهج التفكيكية في قراءة النص

بعد تحليل موقف التفكيكية من "المعنى" وبعد بيان مناخها الفلسفي وخلفيتها الفلسفية العامة، أردت أن أبين أثر هذه المفاهيم على تعامل التفكيكية مع النصوص فكان هذا المبحث.

أولاً: دور القارئ في قراءة النص:

القارئ متلقي للنص، ليست وظيفته - في نظر الفلسفة التفكيكية - اكتشاف النص، بل إعادة كتابة النص من جديد، فالقارئ له الحرية المطلقة في فهم النص وإعادة كتابته بما يتوافق مع أفقه، والمراد بالأفق هنا هو خلفية القارئ الثقافية والتاريخية، وهذا يعني فوضى القراءة والنقد.

وقد سبقت المدرسة التأويلية ما طرحته الفلسفة التفكيكية حول دور القارئ، وذلك في تأسيسها لنظرية مشهورة تسمى بنظرية التلقي، وأبرز أعلام تلك النظرية "رومان انجادرن" و"جادميرا" و "ستانلي فيش" و "لفجانج إسر" و "هانز روبرت يوس"[(٤٥)].

---

(٤٥) انظر: المدخل إلى مناهج النقد المعاصر، بسام قطوس، ص١٦٢- ص ١٦٨.

ويلخص "آرت بيرمان" تلك النظرية قائلاً: "أبرز معطيات هذه النظرية هو أن كلاً من المعنى والبناء في العمل الأدبي (أي النص) ينتجان عن التفاعل مع نص القارئ، الذي يجئ إلى العمل بتوقعات مستجدة من أنه قد تعلم وظائف وأهداف وعمليات الأدب، بالإضافة إلى عدد من الميول والمعتقدات التي يشترك فيها مع الأعضاء الآخرين في المجتمع... فالقارئ هو إلى حد ما المبدع المشارك لا للنص نفسه بل لمعناه وأهميته وقيمته"[(٤٦)].

فنظرية التلقي ترتكز على إظهار جدلية العلاقة بين النص والقارئ وربطها بـ "أفق توقعه"، مع ربط النص بانفتاحه وسيولته؛ فمعنى النص يحدده أفق القارئ، لكن مادام أن أفق القارئ معيارٌ لتحديد معنى النص فهل هذا يعني ثبات معنى النص؟

نعرف الجواب إذا علمنا أن "أفق توقع القارئ" نفسه متغير متجدد غير مغلق، وبهذا الاعتبار لا إمكانية للقول بثبات المعنى أو وجود قراءة نهائية صحيحة، وفي هذا المعنى يقول الفيلسوف جادميرا: "إن الحركة التاريخية للحياة الإنسانية تقوم على حقيقة أنها لا ترتبط أبداً بموقف واحد معين، ومن ثم لا يمكن أن يكون لها أفق واحد مغلق، إن الأفق شيء ندخله ويتحرك معنا، والآفاق تتغير عند الشخص المتحرك" [(٤٧)].

لكن منظري نظرية التلقي كانوا أكثر اعتدالاً وأتم حكمة من نقاد التفكيك؛ إذ وضعوا ضابطاً لمنع فوضى التفسير والقراءة؛ وهو مفهوم " تفسير الجماعة" أو " الجماعة المفسرة"، والمراد بها الجماعة التي ينتسب إليها القارئ و تشكل جملة من التقاليد والمفاهيم التي توفر له أدوات القراءة والتحليل والتفسير، فالقارئ ليس حراً حرية كاملة في فهم النص إلا في ضوء مفاهيم الجماعة التي ينتسب إليها التي تتفق معه في نفس الأفق، فهي المرجعية له في قراءة النص والمركزية في فهمه.

وبمجرد الإقرار بمرجعية لفهم النص أو مركزية لقراءته يثور التفكيكيون لنفرتهم من كل مركز ومرجعية، ولذلك فإنهم يرون للقارئ الحرية المطلقة التي لا حدود لها ولا نهاية في قراءة النص، وبهذا الصدد يصور "رولان بارت" علاقة القارئ بالنص بصورة مجنونة تظهر مدى

---

(٤٦) المرايا المحدبة، حمودة، ٣٢٢- ٣٢٣.

(٤٧) المرايا المحدبة، حمودة، ٣٢٥.

حرية القارئ في قراءة النص، إذ يقول: «إن النص في كليته يشبه صفحة السماء، فهي منبسطة وناعمة وعميقة في نفس الوقت، من دون حواف أو علامات، كالعراف الذي يرسم عليها بطرف عصاه مربعاً وهمياً يستطيع أن يستقرئ منه، حسب قواعد معينة حركة طيران الطيور... لابد أنه كان جميلاً في ذلك اليوم أن يشاهد المرء تلك العصا تحد معالم السماء، وهي الشيء الذي لا يمكن تحديده، ثم إن شيئاً كهذا من قبيل الجنون أن يقوم إنسان في جدية كاملة برسم حد لا يخلف وراءه شيئاً في الحال»(٤٨).

فكما أن للعراف الحرية المطلقة في تنبؤاته فللقارئ كذلك الحرية المطلقة في قراءته لكنها حرية عبثية، وكما أن العراف لا يجني شيئاً من تحديد حركة الطيور المهاجرة في السماء بعصاه، فكذلك القارئ لا يجني شيئاً من تحديد حركة المدلولات المراوغة في النص بقراءته! ! .

وإذا تقرر - عند التفكيكيين - أن النص لا يوجد إلا في تلقي القارئ له وأن الكاتب - بالضرورة - لا يوجد إلا في وعي القارئ، فهل يعني هذا تحول ذات القارئ مركزاً أو مرجعاً لفهم النص؟

هذا ما لا يقبله التفكيكيون؛ فكما أنهم نسفوا وجود النص من داخله بالاخترجلاف ومن خارجه بالتناص فإنهم ألغو وجود القارئ، بمعنى أنهم سلبوا وجوده المحدد الثابت، وذلك لأنهم ربطوه بأفق توقعاته الذي تشكله عوامل، منها معرفته وثقافته بالنصوص الذي سبقت هذا النص الذي يتعامل معه القارئ؛ وبهذا ندخل في دوامة التناص والبينصية، فإذن ذات القارئ مرتبطة في النهاية بالتناص، وبناء عليه فإنها ذات غير مكتملة وغير ثابتة ومحددة.

والمقصود أنه لم يعد دور القارئ - في نظر التفكيكية - الكشف عن معاني النصوص أو استخلاصها كما في الطريقة التقليدية، بل دوره تدمير المعاني الثابتة والمستقرة، والمحافظة على سيولة المعاني، والحرص على أن لا تتجلط أو تتخثر أو تتماسك، وهذا يجرنا إلى الجواب عن السؤال التالي: كيف يقرأ التفكيكيون النص؟

يعرف كتاب "دليل الناقد الأدبي" القراءة التفكيكية - ويسميها التقويضية - تعريفاً يُظهر منهجية تلك القراءة في تعاملها مع النصوص، وفي ذلك يقول: «القراءة التقويضية هي

(٤٨) المرايا المحدبة، حمودة، ٣٣٧.

قراءة مزدوجة تسعى إلى دراسة النص (مهما كان) دراسة تقليدية أولاً لإثبات معانيه الصريحة، ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معانٍ تتناقض مع ما يصرح به"(٤٩).

فوظيفة القارئ التفكيكي بعد قراءة النص قراءة تقليدية هي البحث عن البنية القلقة في بناء النص واستثمارها حتى يتداعى البناء كله، فكل نص يحمل بذور تفكيكه وما على الناقد إلا تلمس تلك الثغرات التفكيكية»، وفي بيان تلك الوظيفة التفكيكية يقول "ميللر": «إن الناقد التفكيكي يحاول عن طريق عملية اقتفاء الأثر العثور على العنصر داخل النسق الذي يدرسه، الذي لا يخضع للمنطق... أو الحجر القلق (غير الثابت) iooes الذي سيؤدي إلى انهيار المبنى بأكمله»(٥٠).

والمقصود أن وظيفة الناقد لا تهد ف إلى إنتاج المعنى، بل إلى إبراز التناقضات والغموض داخل النص بطريقة تجعله أقل قابلية للقراءة،لكن هنا سؤال هل لغة الناقد التي يفكك بها النص قابلة للتفكيك أيضاً؟

بعض التفكيكيين يرون قابلية النصوص النقدية للتفكيك لأنها في نظرهم نصوص أدبية أيضاً ويطلقون عليها اللغة الشارحة "الميتالغة"، وهذا ما قرره "هرتمان" في كتابه "مصير القراءة"، وعارضه "ميللر" بقوله «إن الناقد اليوم ضروري وغير مؤثر كما كان دائماً، ونصه ليس أكثر من مجرد نص يضاف إلى كومة النصوص... هل وقعنا في فخ النقد التافه، نقد ملء الفراغات بعد أن حولناه إلى غاية في حد ذاته»(٥١).

والواقع أن الناقد التفكيكي لا يسلم بشيء ثابت، بل يشكك في كل شيء في التصورات الراسخة عن العلامة واللغة، في النص وفي السياق، في المؤلف والقارئ والتفسير، وهذا يؤدي إلى معنى ارتداد النقد على نفسه وتشكيكه في أدوات نقده، وهذا ما صرح به هارتمان في نصه السابق.

---

(٤٩) دليل الناقد الأدبي، ١٠٨.

(٥٠) المرايا المحدبة، حمودة، ص٣٨٧- ص٣٨٨.

(٥١) المصدر نفسه ص٣٦٠- ص٣٦١.

ثانياً: شعار القراءة التفكيكية «كل قراءة إساءة قراءة»

في ظل غياب المركز وحرية القراءة ليس في اكتشاف المعنى، بل في إعادة كتابة النص وتأجيل معناه، تكون تلك المقالة النتيجة الحتمية والبوابة الأخيرة إلى فوضى التفسير والنقد.

ليس أساس هذا الشعار ودوافعه خطأ كل قراءة وكل تفسير، بل دافعه هو استحالة الوصول إلى تفسير وقراءة نهائية موثوقة، وبذلك نعلم أن جوهر هذا الشعار لا يختلف عن باقي عناصر التفكيك ومنها لا نهائية الدلالة والتناص والاخترجلاف وانفتاح النص.

فسبب بروز هذا الشعار - في النظر التفكيكي - راجع إلى طبيعة اللغة السائلة، وبهذا المعنى يفسره صاحب الشعار نفسه" بول دي مان" قائلاً: «إننا نصل إلى استنتاج أن السمة الحاسمة للغة الأدبية هي في الحقيقة مجازها، بمعنى أوسع قليلاً من معنى البلاغة، لكن البلاغة بدلاً من أن تكون الأساس الموضوعي للدراسة الأدبية، تعني ضمناً قيام تهديد مستمر بإساءة القراءة»[٥٢].

فكل قراءة للنص تنتج معنى لا يمكن تثبيته إلا إلى حين، بمعنى تأجيل تثبيت هذا المعنى إلى حين خروج قراءة جديدة أخرى تقوم بتفكيك القراءة السابقة والنص، وهكذا إلى ما لا نهاية، فكل قراءة لاحقة تسيء للقراءة السابقة وذلك بتفكيكها وقراءتها قراءة معاكسة لما صرَّحت به.

فالقراءة السابقة تعيش لحظتها ولا يعني أنها صحيحة أو خاطئة لأن معناها مؤجل إلى أن تجيء القراءة اللاحقة عندئذ تظهر سوء القراءة السابقة، وهكذا بالنسبة للقراءة اللاحقة يطبق عليها ما يطبق على القراءة السابقة إلى ما لا نهاية؛ فمعنى إساءة القراءة - عند التفكيكيين - هو تلك القراءة التي تفسح المجال لإساءة قراءة أخرى.

وهذا بعينه ما عناه عبد السلام المسدي في سياق وصفه لمنهجية القراءة، كما يراها في اللسانيات العامة، إذ يقول: «كل قراءة - كما هو معلوم في اللسانيات العامة - هي تفكيك لرسالة قائمة بنفسها، وما التراث إلا موجود لغوي قائم الذات باعتباره كتلة من الدوال

(٥٢) المصدر السابق ص٣٩٣.

المتراصفة، وإرادة قراءته هي تجديد لتفكيك رسالته عبر الزمن وهي بذلك إثبات لديمومة وجوده...»(٥٣).

والدافع الفلسفي لهذا الشعار التفكيكي في منهجية قراءة النص، هو غياب المركزية، والوقوع في شبكة الصيرورة الدائمة، وإبطال ثبات اللغة المتمثل في أداء وظيفتها التواصلية والتي تؤدي إلى ثبات المعاني، فلا ثبات للعقل ولا للحس ولا للغة، إذن لا ثبات للتفسير أو القراءة.

وقد أظهر هذا الجانب والدافع الفلسفي المعرفي الناقد "إليس" في سياق نقده لفوضى التفكيك قائلا: «تم التخلي منذ زمن طويل عن إمكانية اليقين certainty والموضوعية الكاملة، ومن باب التكرار فإن أكثر الأفكار قبولاً الآن هي القول بأن المعرفة كلها ذات طبيعة افتراضية، فهي تنتظر دائماً أن تقلب أو تعدل عن طريق معرفة لاحقة، لا توجد جزئية معرفية ذات موضوعية كاملة في عقل العارف.. المعرفة إذن ليست موضوعية تماماً إذا كنا نعني بذلك حقيقية إلى درجة لا تقبل الجدل»(٥٤).

فكما أن المعرفة - في نظر التفكيكيين - افتراضية لا موضوعية لها ولا يقين، وهي دائماً في صيرورة، إذ كل معرفة افتراضية قابلة للتعديل والنسق عن طرق معرفة أخرى، فكذلك القراءة، ما هي إلا عملية تغيير للمعرفة وللحقيقة وليست أداة نقل لها لأن النص غير قابل للقراءة أصلاً، فكل القراءات والتفسيرات للنصوص في دوامة الصيرورة، إذ كل قراءة قابلة للتعديل وللإساءة بقراءة أخرى إلى ما لا نهاية (٥٥).

---

(٥٣) التفكير اللساني في الحضارة العربية، عبد السلام المسدي، تونس، ١٩٨١م، ص١٢.

(٥٤) المرايا المحدبة، ص ١٠٥ - ص١٠٦.

(٥٥) قام الدكتور حمودة بتطبيق مقولات التفكيكية، لاسيما مقولة " كل قراءة إساءة قراءة" على نص أدبي لشكسبير "الملك لير" وقد أعرضت عن ذكره لأمرين لطوله ولموضوعه الأدبي، يمكن مراجعته في"الخروج من التيه" ص٢١٣-٢١٦.

تعقيب ونقد

لا ريب أن المشروع التفكيكي قد أخفق إخفاقاً ذريعاً في بناء فلسفةٍ أو فكرةٍ، ذلك لأنه مشروع عبثي لا غاية له ولا هدف مثمر، وهذا ما اعترف به رائد التفكيكية "دريدا" حول إستراتيجية قراءاته التفكيكية، إذ لما سئل " ما الهدف من هذه الإستراتيجية؟ ... قال: "إن إستراتيجيته دون غاية وتفكيره لا هدف له".. أشبه بالجنون.. وأنا أرضى بالجنون ". ! ! [٥٦].

يتمثل هذا الإخفاق في مظاهر منها:

أولاً: من محاولة البناء إلى تحقيق التدمير المحض.

الفلسفة التفكيكية فرت من شر ووقعت في أشد منه شراً، رفضت تصور المشروع البنيوي في تحقيق المعنى وأسلمت نفسها إلى عبثية اللامعنى، لقد جاءت التفكيكية ثورة على البنيوية، ولكنها ثورة هائجة مائجة تدمر كل شيء لا مركز لها ولا ثبات ولا هدف ولا غاية.

فالتفكيكية مشروع هدمي أعمى لا يقدم سوى التفكيك والتدمير والتقويض، وهو عاجز عن تقديم البدائل خشية من تحول تلك البدائل إلى ثوابت ومراكز ومراجع،فهو ينقض

(٥٦) الحداثة وما بعد الحداثة، المسيري، ١٢٣.

الميتافيزيقيا لا ليقدم بديلاً لها، ويرفض الإحالة في العلامة اللغوية لا ليقدم تثبيت عدم الإحالة، فالتفكيكية كما يقول بييرف ريما: " لم تستطيع البقاء حية في المؤسسات إلا عبر مهاجمة التقاليد من دون أن تقدم يوماً خياراً ذا قيمة"(٥٧)

إذن هي فلسفة سلبية لا يرجى منها خير أو نفع كما وصفها "لتش" كالشيطان الذي يرقص فوق أشلاء التقاليد المتناثرة وكل شيء يمسه يصبح شيئاً ممزقاً، أو هي كالثور المنطلق دون قيد داخل حانوت العاديات للتقاليد الغربية(٥٨).

والعجب أنها تفر من إثبات ميتافيزيقا الحضور وتقع في نظير ما فرت منه، فدعوتهم المتشنجة لمشروعهم التفكيكي هي في حقيقتها دعوة إلى التمركز حول نقطة ثبات فـ "دريدا" "في نقده للميتافيزيقا الغربية التي يرى أنها تتسم بالطلاسم الماورائية"، هو نفسه يرسي دعائم طلاسم ما ورائية لاهوتية مألوفة (٥٩).

والحق - بالنظر إلى منهجهم - لابد من تفكيك فلسفتهم لأنها أصبحت مركزاً ومحوراً يتمركز حوله التفكيكيون، ولهذا المأزق المنهجي يتجاهل الفيلسوف "دريدا" سؤال الدكتور المسيري حينما التقى به في مصر، إذ يقول المسيري: «... لهذا يتجاهل تماماً سؤالي هل يمكن تفكيك التفكيك؟ لأننا لو لم نفعل فإنه يتحول إلى مطلق لوجوس»(٦٠).

ثانياً: إبطال وظيفة اللغة:

للغة وظيفتان أساسيتان: الأولى تعبيرية تكشف عما يدور من المعاني داخل الإنسان، والثانية تواصلية تنقل المعاني إلى المتلقين للتفاهم، فروح اللغة هي المعاني ولولا المعنى لم يكن هناك تواصل ولا علوم ولا حضارات، ولذلك" قال بعضهم إنه بدون المعنى لا يمكن أن تكون هناك لغة، وعرف بعضهم اللغة بأنها معنى موضوع في صوت" (٦١).

---

(٥٧) التفكيكية، دراسة نقدية، بييرف ديما، ص ١٦٧.

(٥٨) انظر: المرايا المحدبة، حمودة، ٢٩٣.

(٥٩) دليل الناقد الأدبي، ص ١١١.

(٦٠) الحداثة وما بعد الحداثة، المسيري، ١٢٢.

(٦١) علم الدلالة، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط الثالثة، ١٩٩٢م، ص٥.

ومن أعظم المشاريع الهدامة للغة ووظيفتها التواصلية وما يترتب عليها من بناء العلوم والحضارات هو المشروع التفكيكي، ذلك لأنه دمر العملية التواصلية للغة برمتها، فقد نسف أثافي تلك العملية الحضارية المكونة من المؤلف والقارئ والنص أو إن شئت قلت القائل والمتلقي واللغة المسموعة.

أما النص فاجتاحته التفكيكية من داخله بالاخترجلاف ومن خارجه بالتناص فأصبح هلامياً لا حقيقة لوجوده، وأما القارئ فسلبوا وجوده المحدد الثابت، إذ ربطوه بأفق توقعاته من معرفته وثقافته التي يستحيل أن تكتمل أو يكون لها مركز، وأما المؤلف فقد أعلنوا موته رسمياً وكانوا أكثر النقاد صخباً في نفي "القصدية" وتأكيد خرافتها.

حاول التفكيكيون إغراقنا في عالم افتراضي موحش لا قرار له ولا ثبات في دوامة من العدمية والعبثية التي تلفها الثقوب السوداء، نحاول النهوض من هذا الكابوس المزعج متلمسين سبيلاً للنجاة مدركين أنه لا خيار لنا سوى الفرار إلى ثقافتنا الإسلامية والعربية التي سنجد فيها راحة البال واطمئنان النفس ونور العقل وحكمة المنطق.

فهذا الجرجاني يؤكد على ضرورة الاتصال اللغوي في بناء العلوم الذي يدور حول إثبات المعاني، إذ يقول: «اعلم أن الكلام هو الذي يعطي العلوم منازلها ويبين مراتبها ويكشف عن صورها ويجني صنوف ثمرها ويدل على سرائرها ويبرز مكنون ضمائرها... فلولاه لم تكن لتتعدى فوائد العلم عالمه، ولا صح من العاقل أن يفتق عن أزاهير العقل كمائمه، ولتعطلت قوى الأفكار من معانيها واستوت القضية في موجودها وفانيها، نعم ولوقع الحي الحساس في مرتبة الجماد، ولكان الإدراك كالذي ينافيه من الأضداد، ولبقيت القلوب المقفلة على ودائعها، والمعاني مسجونة في مواضعها» (٦٢).

وفي موضع آخر من كتبه يؤكد على ضرورة قصد المتكلم ومراده في الخطاب بناء على العلاقة المتوازنة بين الدال والمدلول، إذ يقول: «الدلالة على الشيء هي لا محالة إعلامك السامع إياه، وليس بدليل ما أنت لا تعلم به مدلولاً عليه، وإذا كان ذلك كذلك مما يعلم ببدائه المعقول أن الناس يكلم بعضهم بعضاً ليعرف السامع غرض المتكلم ومقصوده فينبغي

(٦٢) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص١.

أن ينظر إلى مقصود المخبر من خبره وما هو ؟ أهو أن يعلم السامع وجود المخبر عنه ؟ أم أن يعلمه إثبات المعنى المخبر به للمخبر عنه؟ »[٦٣].

فتوازن العلاقة بين الدال والمدلول وعدم مراوغتها ناشئٌ من البديهية العقلية التي تنص على ضرورة معرفة السامع غرض المتكلم، تلك المعرفة التي تضبط عملية التفسير والتأويل، وهذا ما أدركه ابن تيمية في سياق نقده لتأويلات المتكلمين، إذ يقول: «التأويل المقبول هو ما دل على مراد المتكلم... فالمتأول إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم كان تأويله للفظ بما يحتمله من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب هو من باب التحريف والإلحاد لا من باب التفسير وبيان المراد» [٦٤].

رحم الله ابن تيمية كيف لو رأى شراذم التفكيكية وأتباعهم في العالم العربي الذين لا ينفون قصد المتكلم ومراده فحسب، بل ينسفون وجوده من الأصل بعد أن يدمروا نصوصه ويفككوا قارئها! ! .

(٦٣) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، القاهرة، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٠م، ص٤٠٨.

(٦٤) د رء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، ط١، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٨٠، ٢٠١/١.

الخاتمة:

في خاتمة هذا البحث أود التأكيد على حقيقة وكلية واحدة تفسر لنا الفلسفة التفكيكية وما تضمنتها من مفاهيم معقدة، وتكشف لنا سراديبها المتعرجة المظلمة وهي أنه إذا كنا لا نستطيع أن نبحث عناصر التفكيك من لا نهائية الدلالة والتناص والاخترجلاف إلا من خلال منظور لغوي، فهذا لا يعني أن مشكلة التفكيكية لغوية بل وراء هذه المشكلة اللغوية مشكلة فلسفية ومعرفية، وما واقع المشكلة اللغوية إلا نتيجة للمشكلة الفلسفية وليست سبباً، بل لا نبعد القول إذا قلنا إن المواقف الفلسفية في الجملة سبب لنشوء المشكلات اللغوية من منظورها الفلسفي في العصور المتأخرة، وهذا ما أشرت إليه في المدخل لهذا البحث.

وجوهر المشكلة الفلسفية التفكيكية يتمثل في انفكاكها عن ثابت أو مركز أو مرجع، وسقوطها في بحور الشك الهائجة ومتاهات العدمية والعبثية التي لا هدف لها ولا غاية، فلا يوجد في قاموسها المفاهيمي عقل ولا حس ولا لغة ولا إنسان.

ولذلك كان أعدى أعداء الفلسفة التفكيكية هو الثبات والمركز والنظام أياً كان سواءٌ، أكان نظاماً دينياً أم علمانياً، فليست التفكيكية عدواً للثوابت الدينية فحسب، بل هي عدو لكل النظم والثوابت.

بقى أن أنبه - في ختام هذا البحث - إلى قضية أثارها كثير من النقاد الفلاسفة وهي علاقة التفكيكية - لاسيما تفكيكية دريدا - باليهودية وخصوصاً تراثها القبالي!

فقد أكد عدد من النقاد تأثر مفاهيم التفكيكية بـ "القبالا" اليهودية لاسيما في قراءتها للتوراة، ومن هؤلاء "بلوم" فيما نقله عنه بييرف زيما، إذ يقول في سياق نقده لبعض المفاهيم التفكيكية عند "دريدا: «إن لهذه الطريقة... في تصور النص وقراءته تراث طويل يعود وفقاً لبلوم إلى القبلانية اليهودية...»[٦٥].

ومن هؤلاء النقاد مؤلفا "دليل الناقد الأدبي" إذ يقولان: «... أشار كثير من النقاد والفلاسفة إلى أن تقويضية دريدا تدين بمنهجها ومسلماتها لممارسات التفسير التوارتي اليهودي

(٦٥) التفكيكية، دراسة نقدية، لبيرف زيما، ص ١٥٠.

وأساليبه، وكل ما فعله هو نقل الممارسات التأويلية للنصوص المقدسة اليهودية وتطبيقها على الخطاب الفلسفي»[٦٦].

ومن هؤلاء النقاد "سوزان هاند لمان" التي كتبت أطروحتها للدكتوراه عن هذا الموضوع ثم ألفت مجموعة من الكتب تدور حول القضية نفسها وتطرح التصور نفسه [٦٧].

وقد أكد الدكتور المسيري تشابه التفكيكية والقبالا اليهودية، وعرض لمفاهيم التفكيكية وقارنها بالمفاهيم القبالية اليهودية كما أكد أن "جاك دريدا " نفسه كان يربط بين اليهودية والتفكيكية وبين وضعه يهودياً واتجاهه التفكيكي[٦٨].

لكن الدكتور المسيري وإن كان يرى علاقة التشابه والتبادل بين اليهودية والتفكيكية إلا أنه عارض الاطروحات القائلة بأن اليهودية سبب لظهور التفكيكية كما تزعمه "سوزان " في اطروحتها.

وخلص إلى أن «الانتماء إلى العقيدة أو الاثنية اليهودية لا يفسر النزعة التفكيكية في فكر المثقفين من أعضاء الجماعات اليهودية ابتداءً من القرن التاسع عشر، وإنما يفسرها الانتماء إلى الحضارة الغربية التي يهيمن عليها النموذج المادي اللاعقلاني السائل»[٦٩].

فوصف مشروع دريدا التفكيكي بأنه ما هو إلا نقل الممارسات التأويلية للنصوص المقدسة اليهودية وتطبيقها على الخطاب الفلسفي كما صرح به مؤلفا دليل الناقد الأدبي فيه شيء من المبالغة، والحق كما يقوله المسيري: «إن دريدا... لا يقدم فلسفة يهودية ولا يمكن فهم فلسفته إلا في سياق تاريخ الفلسفة الغربية... ورغم وجود أفكار تفكيكية وما بعد حداثية في مدارس التفسير اليهودية... إلا أنه يظل مفكراً غربياً بالدرجة الأولى ولا تشكل يهوديته سوى عنصر مساعد في تصعيد التفكيكية وتعميقها» [٧٠].

---

(٦٦) دليل الناقد الأدبي، ص ١١١.

(٦٧) الحداثة وما بعد الحداثة، المسيري، ١٣٧.

(٦٨) انظر المصدر السابق، ١٣١ - ١٥٠.

(٦٩) المصدر السابق، ١٤٦.

(٧٠) المصدر السابق، ١٤٩- ١٥٠.

قائمة المراجع:

١- أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، تعليق وتصحيح محمد رشيد رضا، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة.

٢- أصول اللسانيات الحديثة وعلم العلامات، فرديناند دي سوسير، جوناثان كللر، ترجمة عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، ٢٠٠٠م، القاهرة.

٣- تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.

٤- تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ترجمة زكي نجيب محمود، ط الثالثة، ١٩٧٨م.

٥- التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٥م.

٦- التفكير اللساني في الحضارة العربية، عبد السلام المسدي، تونس، ١٩٨١م.

٧- التفكيكية، دراسة نقدية، بييرف زيما، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط الأولى، ١٤١٧ هـ-١٩٩٦م.

٨- الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري مع فتحي التريكي، سلسلة حوارات القرن الجديد، دار الفكر، ط الأولى، ٢٠٠٣م.

٩- الخروج من التيه، عبد العزيز حمودة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٣م.

١٠- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، ط جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٨٠م.

١١- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٠م.

١٢- دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط الخامسة، ٢٠٠٧م.

١٣- علم الدلالة، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط الثالثة، ١٩٩٢م.

١٤- في فلسفة اللغة، محمود فهمي زيدان، دار الوفاء، الإسكندرية.

١٥- الماركسية والنقد الأدبي، تيري ايجلتون، ترجمة جابر عصفور، مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد الثالث، ١٩٨٥م

١٦- المدخل إلى مناهج النقد المعاصر، بسام قطوس، دار الوفاء، الاسكندرية، ط الأولى، ٢٠٠٦م.

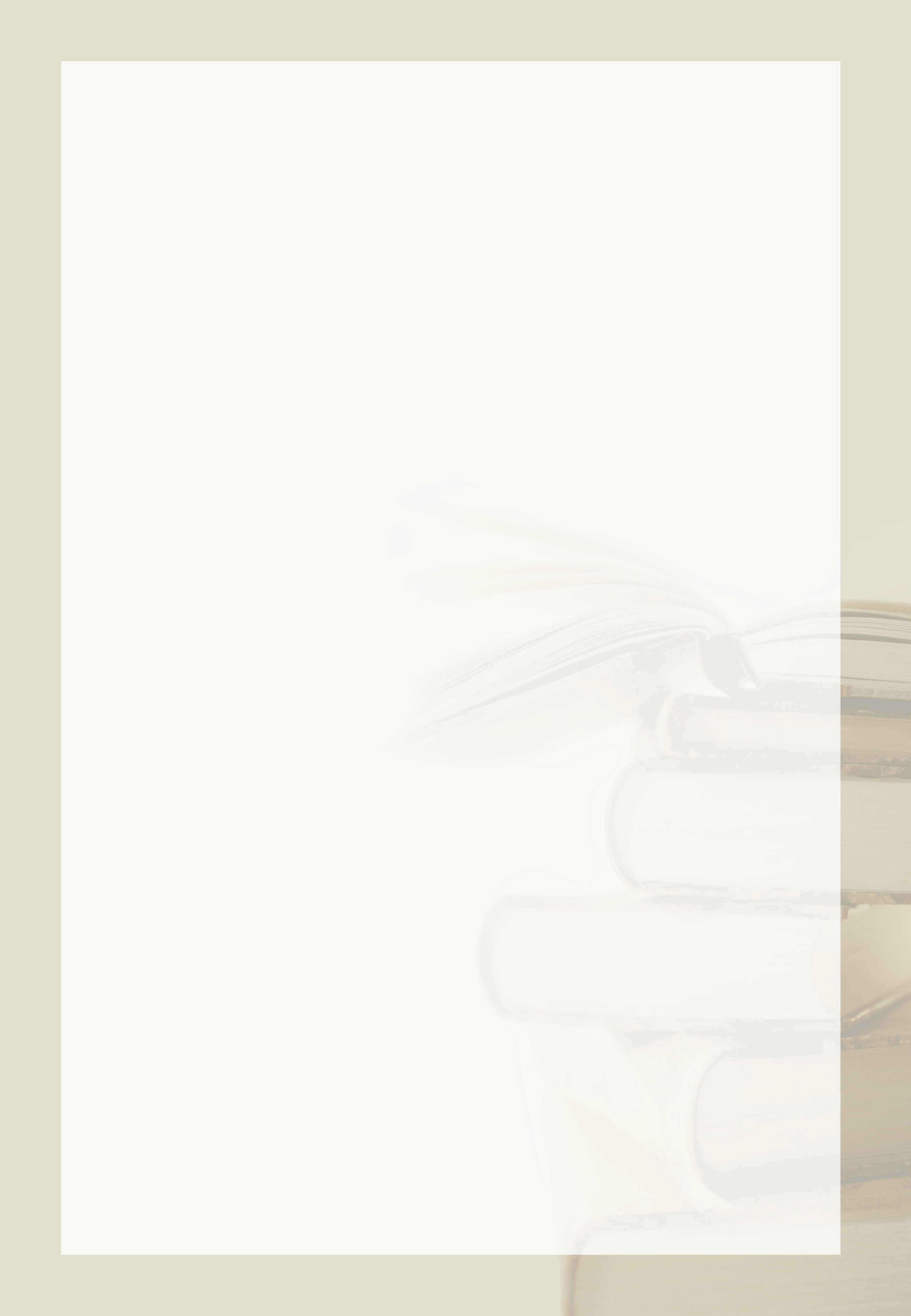
١٧- المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيكية، عبد العزيز حمودة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م.

١٨- المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، عبد العزيز حمودة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠١م.

١٩- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٤م.

٢٠- موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط الأولى، ١٩٨٤م.

فهرس بحث المعنى في الفلسفة التفكيكية





وحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقريرات المتصوفة

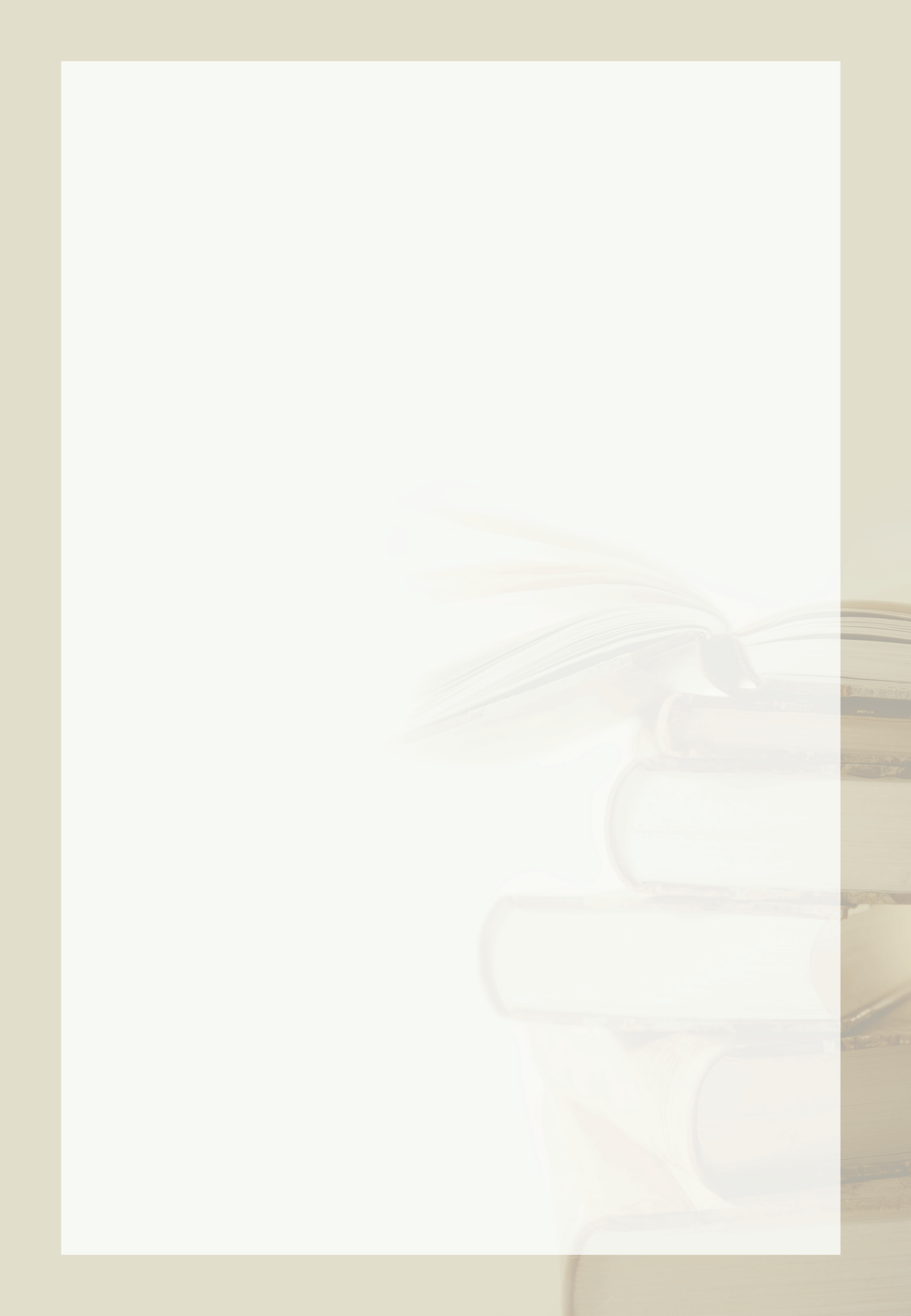
دراسة تحليلية

د. لطف اللّه ملا عبد العظيم خوجه

أستاذ العقيدة المشارك بجامعة أم القرى

بحوثه :

- الحب الإلهي بين السلف والصوفية (رسالة الماجستير).
- الإنسان الكامل في الفكر الصوفي (رسالة الدكتوراه).
- التصوف.
- الإيمان بالنبي صلى اللّه عليه وسلم.
- حكم النصرة.
- نقد ابن تيمية لآراء الفلاسفة والمتكلمين في قدم العالم.



ملخص البحث

عني هذا البحث بدراسة نصوص المتصوفة؛ المتضمنة معاني تؤيد أو تتضمن الوحدة بين الأديان، بالتحليل والدراسة المتأملة، بقطع النظر عن مراد المتصوفة؛ إذ الكلام القطعي قد لا ينتزع منه حكم على صاحبه لذاته، لكن ينتزع منه حكم على الكلام ذاته.

وقد بدأ بإفادات جمع من الباحثين ذوي المشارب الفكرية المختلفة شرقا وغربا، حيث اتحد رأيهم في العلاقة ما بين فكرة وحدة الأديان والفكر الصوفي تضمنا ولزوما.

وذلك كان سببا في تبني بعض الكتاب والدوائر البحثية، الإفادة من الفكر الصوفي والتصوف؛ لتقديم صورة جديدة عن المسلمين، خلاف الصورة التي كرسها الفكر السلفي: صورة ينظر بها الإسلام إلى سائر الديانات نظرة مساواة وندية، لا نظرة علو واستعلاء.

ولما كان هذا الاتجاه يتوجه إلى أصول الإسلام بالتخليط والتغيير، لصراحة النصوص وقطعيتها، ومعلوميتها من الدين بالضرورة: أن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه:

احتاج البحث إلى النظر في أقوال ومقاصد المتصوفة، واستخراج ما يمكن أن يكون منها متضمنا لفكرة وحدة الأديان، أو مؤيدا، أو ممهدا، فمما لوحظ من ذلك: أن الفكر الصوفي تضمن ذلك كله؛ فكانت إشارات المتصوفة الأوائل ممهدة للأواخر، لإعلان الفكرة بالقول الصريح غير المحتمل، وبطرق شتى، حتى امتلأت كتبهم منه: تقريرا، وتبريرا، واستحسانا.

فتأصيل المتقدمين، حمل المتأخرين على تقرير وحدة الأديان بالمساواة بينها في القبول الإلهي في الدنيا، والنجاة والنعيم في الآخرة، على الجميع دون فرق بينهم لدياناتهم.

لقد بني البحث على مبحثين، هما ركناه:

الأول: التأصيلات الصوفية لفكرة وحدة الأديان.

وتضمن خمسة أصول هي: وحدة الوجود، الحب الأزلي، الربوبية، الجبر، الرضا.

الثاني: تقريرات المتصوفة لفكرة وحدة الأديان.

وتضمن ثلاثة تقريرات هي: المعبود واحد، التدين بكل دين، مآل الكل إلى النعيم.

وهكذا تكامل البحث، الذي استعمل منهج التحليل، طريقة لأداء هذه العملية العلمية.

المقدمة

مقصد هذا العمل: البحث في علاقة التصوف بوحدة الأديان، بعدما لوحظ تعدد وكثرة الإفادات بوجود هذه العلاقة، من مصادر فكرية متنوعة ومختلفة، بعضها غير مناوئ للتصوف، فإما محايدة أو مائلة نحو التصوف، لكن طريقتها المنهجية في التعامل مع الأفكار والقضايا، دفعت بها إلى نسبة فكرة وحدة الأديان إلى التصوف.

وفي البحوث العلمية تختفي فرضيات النيات الحسنة، لتظهر الأدلة والوقائع الحية؛ لتكون محور الحكم على الأفكار دون الأشخاص، فوجود النيات الحسنة لدى المنتمين لفرقة أو مذهب، لا يمنع من الحكم على أقوالهم وأفعالهم، سواء بالسلب أو الإيجاب.

وهذا مما ينبغي أن يخفف وطأة النقد على المنقودين، ومعلوم ضرورة: أن لا أحد يفوق النقد؛ فمن البدهيات: أن ليس من أحد نال حظ العصمة من الخطأ في القول أو العمل.

وفي هذا الوقت، بلغ الكلام على التسامح مبلغا يصل به إلى إلغاء الفوارق بين الأديان، كما هو الحال عند ناس، حتى إنهم استرجعوا من التاريخ فرقا وعقائد؛ ليبنوا عليها رأيهم البالغ في المساواة بين الأديان، تحت مسمى: «التسامح».

وظهر التصوف في الطريق إلى هذه العقيدة الجديدة، متهما في نظر الناقدين، ومرجعا مؤثرا ومويدا في نظر المؤيدين، متمثلا في شخصيات كبرى كابن عربي وجلال الدين الرومي.

لقد اعتنى هذا البحث بالتفتيش في هذه العلاقة، من خلال مبحثين هما:

- الأول: تأصيلات التصوف لوحدة الأديان.
- الثاني: تقريرات المتصوفة لوحدة الأديان.

واتبع في ذلك طريقة التحليل لنصوص المتصوفة في هذا الباب، ودراسة ما تتضمنه من مبادئ وتأصيلات تفيد الفكرة، وتجعل لها قدما في الفكر الصوفي، به ولأجله وجد أنصار المساواة بين الأديان في التصوف خير معين.

مدخل:

١- إفادات متشابهة، في علاقة وحدة الأديان بالتصوف، لجملة منوعة من الباحثين في التصوف:

٢- يقول عبد الرحمن الوكيل: «نعم تدين الصوفية المعاصرة بوحدة الوجود، وبوحدة الأديان»[١].

- يقول المستشرق الإنجليزي نيكلسون، المتخصص في التصوف الإسلامي: «ومن لوازم مذهبهم في وحدة الوجود أيضا: قولهم بصحة جميع العقائد الدينية أيّا كانت؛ فإن الحق كما يقول ابن عربي: لا تحصره عقيدة دون أخرى»[٢].
- ويقول أيضا: «وهذه المذاهب – منطقيا – تلغي كل قانون ديني أو أخلاقي، وليس عند خيال العارف مثوبات أو عقوبات ربانية، ولا مقاييس للحسن أو القبيح، وعنده أن كلمة الله المكتوبة، قد نسختها كشفه اللطيف المباشر». يقول أبو الحسن الخرقاني: لا أقول إن الجنة والنار غير موجودتين، ولكني أقول: ليستا عندي شيئا؛ لأن الله خلقهما جميعا، وليس لمخلوق مكان حيث أكون.
- ومن هنا كانت جميع أشكال الأديان متساوية، وليس الإسلام بأفضل من الوثنية[٣].

---

(١) مقدمة مصرع التصوف ص١٥.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٨٨.

(٣) الصوفية في الإسلام ص٨٧.

٣- يقول أحمد أمين: «وإذ قال كثير منهم بوحدة الوجود: كانوا أسمح الناس في اختلاف الأديان. فالاختلاف بين الأديان إنما هو اختلاف في الظاهر، أما من حيث الحقيقة والجوهر فكل تسلك طريقا إلى الله، والغاية واحدة، والاختلاف في الوسائل لا يهم، مادامت الغاية واحدة، وهي حب إله واحد».

- ولابن عربي وجلال الدين الرومي أشعار كثيرة في هذا المعنى، وكذلك في بعض أبيات تائية ابن الفارض، خصوصا في التائية الكبرى.

- وقالوا: «إن كل دين وإن اختلف في مظهره عن الدين الآخر، فإنما يكشف عن ناحية معينة من نواحي الحق؛ فالإيمان والكفر لا يختلفان اختلافا جوهريا، واليهود والنصارى والمجوس وعبدة الأصنام متفقون في عبادة إله واحد. والقرآن والتوراة والإنجيل منتظمون في سلك واحد، هو سلك التنظيم الإلهي.

- مما يجعلهم أرحب الأديان صدرا» [٤].

٤- يقول محمد السيد الجليند: «وكثير منهم صرح بوحدة الأديان، وتساوت عنده الأضداد، فليس عنده خير ولا شر، ولا طاعة ولا معصية، ولا إيمان ولا كفر، وإنما الكل يتساوى عنده»[٥].

ويقول أيضا: «والعارف الكامل يلغي من حسابه معنى الأضداد، ويستوي في نظره جميع المذاهب والأديان، فلا فضل لدين على آخر، ولمذهب على آخر».

والصوفي الناضج لا يهتم بأن فلانا يتبع المذهب الفلاني أو يتعبد على مذهب كذا، أو هو على دين كذا؛ لأن العارف يعتقد أن مسجده في قلبه: (فالذين يعبدون الله في الشمس يرون الله شمسا، والذين يعبدونه في أشياء جامدة يرون الله شيئا جامدا، والذين يعبدون بصفة أنه وجود واحد، ليس كمثله شيء يعتقدون أن الله ليس له شبيه ولا مثيل، والعارف الحق لا يقيد نفسه أبدا بإحدى هذه الطرق، ويحكم بخطأ ما سواها.

---

(٤) ظهر الإسلام٤/١٦٤-١٦٥.

(٥) من قضايا التصوف ص١١٧.

وإذا كان لون الماء لون إنائه، فإن الماء لا لون له، وإنما يتلون بلون الإناء الذي يحل فيه)[٦]، فالاختلاف والتغير بسبب الإناء، وليس بسبب الماء، وبسبب اختلاف المحل القابل، فينشأ الخلاف بين الناس، وتملأ الضغينة قلوبهم، ويحقر كل منهم معبود الآخر.

وهنا يصل الصوفية إلى القول بوحدة الأديان، لا تعددها[٧].

يقول ولتر ستيس: «فأول جواب عن السؤال: هل التصوف هو أساسا ظاهرة دينية؟، هو بالنفي. فهو قد يرتبط بالدين، لكنه ليس في حاجة إليه»[٨].

ويقول أيضا: «والسؤال عما إذا كان الوعي الصوفي يفضل عقيدة ما، أو ديانة من ديانات العالم، أكثر من عقيدة أو ديانة أخرى ؟ .

من السهل أن يجيب عنه بأنه لا يفعل ذلك؛ فالصوفي في أي ثقافة، عادة ما يؤول تجربته من منظور الدين الذي تربى عليه، لكنه إذا كان متحضرا بدرجة كافية، فإنه يمكن أن يطرح هذه العقائد الدينية، ويظل محتفظا بوعيه الصوفي»[٩].

ويقول أيضا: «ونود أن نؤكد – بغض النظر عن هذه الوقائع – أن التصوف هو المصدر النهائي لكل دين، وهو ماهيته. وبين أيدينا مجموعة من المشكلات تشبه تماما مجموعة المشكلات التي اعترضت النظرية الصوفية عن الأخلاق؛ إذ علينا أن نؤكد أن الوعي الصوفي كامن عند جميع البشر، لكنه عند معظم الناس مطمور تحت سطح الوعي، وما أن يلقى في الوعي الأعلى بمؤثراته، في صورة مشاعر أخلاقية، حتى تظهر أيضا آثارها هي الأخرى في صورة دوافع دينية، وسوف تؤدي هذه الدوافع بدورها إلى نشأة التركيبات العقلية، التي هي العقائد المختلفة» [١٠].

---

(٦) في هذا الموضع من هذا النقل جاء في حاشية الكتاب المنقول منه: راجع لواقح الأنوار ١٩/١، راجع الفتوحات لابن عربي ٣١٦/٢-٣١٧، نصوص لم تنشر لابن عربي، ملحق خاتم الأولياء للحكيم الترمذي ص٤٨٢-٤٨٣، الصوفية في الإسلام ص٨٤- ٨٦.

(٧) من قضايا التصوف ص١٢٢.

(٨) التصوف والفلسفة ص٤١٠.

(٩) التصوف والفلسفة ص٤١٠.

(١٠) لتصوف والفلسفة ص٤١٢.

في النقولات الماضية: نقف على شهادات من مختلفة الاتجاهات الدارسة للتصوف:

- اتجاه حادّ النقد (= الوكيل).
- اتجاه هادئ النقد (= الجليند).
- اتجاه التحليل والتصوير (= أمين).
- اتجاه الاستشراق (= نيكلسون).
- اتجاه فلسفي غربي (= ستيس).

في قضية محددة، هي: موقع وحدة الأديان في أصول التصوف.

الوحدة في الأديان مصطلح حادث يقصد به: التسوية بين جميع الأديان، من حيث الصحة، والقبول.

في النتيجة: اتفاق جميع هذه الاتجاهات المتباينة على حضور هذه الفكرة في التصوف.

الحضور على نوعين: رئيس أساس، وفرعي ثانوي.

في كل الشهادات إفادة بأن هذه الفكرة لها حضور رئيس وأساس، فهي في أصل بنية التصوف، سواء كان ذلك من جهة التضمن أو اللزوم:

- من جهة التضمن، فالتصوف الحقيقي يتضمن وحدة الأديان، لا يصح بدونه.
- من جهة اللزوم، فوحدة الأديان تلزم التصوف لزوما لا ينفك ألبتة.

حقيقة العلاقة، والوصف الأدق لها هو التضمن؛ إذ اللزوم يحتمل التخلف، فليس كل لازم بمتحقق في الواقع؛ ولذا يحتاج لتأكيد تحقيقه الاستعانة بشرط عدم الإنفكاك. بينما التضمن لا يحتاج إلى شرط، هو نفسه كاف، فليس له إلا احتمال واحد هو: التحقق.

إذن التعبير الأحسن، والموافق للحقيقة، هو أن يقال: التصوف يتضمن الوحدة. لا كما فعل المستشرق نيكلسون، لما استعمل تعبير اللزوم؛ لأنه إذا أمكن استعمال لفظ يحقق المعنى من دون الحاجة إلى الشرط فهو أولى.

ومن قوة الاتفاق الذي هم عليه: لم نلحظ ترددا، أو اضطرابا في كلامهم. وفي هذا دلالة على أن هؤلاء الباحثين، على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم وأديانهم، يرون هذه الفكرة متمثلة بوضوح شديد في التصوف.

فإنه يندر اتفاق هذا الخليط المتباين على فكرة ما، إلا إذا كانت برهانا كالشمس، لا يسع من يحترم الحقيقة والعلم أن يغالط فيه ! ! .

فهذا الاتفاق وتلك الشهادات ما يقول فيها الفكر الصوفي، وما يقول فيها المتصوفة ؟ .

هل الفكر الصوفي ينطق بصحة هذه العلاقة، وهل المتصوفة يقرون بها، أم لا ؟ .

وفي تأكيد انتساب هذه الفكرة إلى التصوف، يتخطى بعض الكتاب وبعض الدوائر البحثية، مجرد التقرير، والتصوير، والتحليل النظري، إلى طرح فكرة الإفادة من التصوف والمتصوفة المسلمين في تقديم صورة أخرى عن الإسلام، غير ما هو معروف عنه، خصوصا في جانب العلاقة بين الديانات، معتمدين في ذلك ما أكده الباحثون من تضمن التصوف فكرة وحدة الأديان..! ! .

فإذا كان الإسلام التقليدي، أو الأصولي، أو الإرهابي، أو التكفيري (كما يسمونه)، يقوم على عقيدة فضل الإسلام، وبطلان ما سواه من الأديان: فإن التصوف يقوم على فكرة المساواة بين الأديان، وعدم فضلها إحداها على الأخرى.

فقد كتب نصر حامد أبو زيد كتابا سماه: «هكذا تكلم ابن عربي»، أفصح في أوله، أن غرضه من التأليف، تقديم فكر ابن عربي ومذهبه القائم على التسامح (= وحدة الأديان) بديلا عن المذهب السلفي المسيطر على الخطاب الإسلامي، القائم على الصدام (= تفضيل الإسلام، وإبطال ما عداه من الأديان)، وفي هذا يقول:

- «يمثل الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي - مع غيره من أعلام الروحانيات، في كل الثقافات - يمثل مطلبا ملحا. لعلنا نجد في تجربته، وفي تجاربهم، ما يمكن أن يمثل مصدرا للإلهام في عالمنا، الذي سبق أن ألمحنا لبعض مشكلات الحياة فيه.

- إن التجربة الروحية هي مصدر التجربة الفنية: الموسيقى، والأدب، وكل الفنون السمعية، والبصرية، والحركية. فهي الإطار الجامع للدين والفن، وهذه أهمية استحضار ابن عربي في السياق العام.

- لكن استحضار ابن عربي في السياق الإسلامي، واستعادته من أفق التهميش إلى فضاء المتن، مرة أخرى، لا يقل أهمية؛ وذلك بسبب سيطرة بعض الاتجاهات والأفكار والرؤى

السلفية، على مجمل الخطاب الإسلامي، في السنوات الثلاثين الأخيرة من القرن العشرين»[11].

على ماذا يدور الخطاب السلفي ؟ ، وما الذي قصده في هذا السياق ؟ .

الخطاب الإقصائي، الإلغائي، الاحتكاري هو المقصود، وهو بالتحديد القول: بعلو الإسلام، وبطلان ما سواه من الأديان، المبني على نصوص صريحة من القرآن. قال تعالى:

﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾ ﴾ (آل عمران: ٨٥).

﴿ وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾ (المائدة: ٣).

﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ (آل عمران: ١٩).

﴿ فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّۦنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿٢٠﴾ ﴾ (آل عمران: ٢٠).

وخطاب أعلام الروحانيات في كل الثقافات، كابن عربي وغيره: ضد الخطاب الآنف. فهو - بحسب الإفادات التي صدر بهذا الموضوع - لا يفضل الإسلام، ولا يبطل الأديان، بل يساوي بينها جميعا؛ بين الدين الذي ارتضاه تعالى، والأديان التي أبطلها..!! .

أمر ثالث ينضم مؤكدا إلى ما سبق، هو: الفكرة التي يجتمع عليها كل من درس التصوف، وبحث فيه: أن التصوف مذهب معروف في كافة الديانات القديمة، من هندية، وفارسية، وإغريقية، ويهودية، ونصرانية.. وهو في كل ديانة يلبس لبوسها، ويتكيف مع خطوطها، مع محافظته على الخط المشترك بينه وبين سائر أنواع التصوف الأخرى، الذي يميز التصوف عن غيره من المذاهب والملل.

فمؤدى هذا التقرير من هؤلاء الباحثين: أن هذا التصوف العالمي لا يعارض ديانة، ولا يرفض التلاؤم معها، مهما تباينت وتناقضت؛ بدليل تغلغله في سائر هذه الديانات، ونسبته إليها، وعدم معارضتها لشيء منها. وهذا بالضبط هو محتوى فكرة وحدة الأديان..!! .

---

(١١) هكذا تكلم ابن عربي لنصر حامد أبو زيد ص٢٦.

وهذه جملة من إفادات هؤلاء الباحثين، المختلفي المشارب، الذي لا يحسب أحد منهم على الاتجاه المناهض للتصوف بأي وجه كان:

١- يقول الفيلسوف الانجليزي الأصل، الأمريكي الجنسية ولتر ترنس ستيس (١٨٨٦-١٩٦٧): «قد يدهش بعض هؤلاء الفلاسفة، إذا علموا أنه على الرغم من أن عددا كبيرا من المتصوفة كانوا مؤلهة، وأن عددا آخر كانوا من أصحاب وحدة الوجود، فإن هناك أيضا متصوفة ملاحدة. وربما كان من الأفضل لو استطعنا استخدام كلمات مثل: الاستنارة، والإشراق. الشائعة الاستخدام في الهند، لنصف الظاهرة نفسها»[١٢].

ويقول: «فالذين كتبوا عن التصوف، كثيرا ما ذهبوا إلى أن التجارب الصوفية واحدة أساسا، أو هي متشابهة في جميع أنحاء العالم، وفي مختلف العصور والثقافات، وفي مختلف التداعيات الدينية، وقد أقام العديد من الكتاب حجتهم في موضوعية التجربة الصوفية، على أساس هذا التشابه»[١٣].

٢- ينقل ستيس عن الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي وليم جيمس (١٨٤٢-١٩١٠): «إن التغلب على جميع الحواجز بين الفرد والمطلق، هو الإنجاز الصوفي العظيم. ونحن نصبح في المقامات الصوفية واحدا مع المطلق، ونكون على وعي بهذه الواحدية. هذا هو التراث الدائم والظافر، الذي يصعب أن تغيره اختلافات الظروف والعقائد.. فنحن نجد في الهندوسية، وفي الأفلاطونية الجديدة، وفي التصوف الإسلامي، وفي التصوف المسيحي، وفي مذهب ويتمان: نفس الملاحظة التي تتكرر باستمرار. حتى إنه ليوجد بالنسبة للأقوال الصوفية إجماع أزلي، يجبرنا على الوقفة النقدية والتفكير»[١٤].

٣- يقول عمر فروخ: «شاع التصوف في الأديان والأمم كلها: في الوثنية والمجوسية واليهودية والنصرانية والإسلام، ولقد عرفه في بعض أشكاله البابليون واليونان والرومان والهنود والصينيون والعرب والعجم ولقد عرفته بعض الأمم الفطرية. ولقد تلون التصوف بألوان

(١٢) التصوف والفلسفة، ولتر ستيس، ص٢٩.

(١٣) التصوف والفلسفة، ولتر ستيس، ص٤٩-٥٠.

(١٤) التصوف والفلسفة، ولتر ستيس، ص٦٢.

الأديان التي نشأ بين أهلها حتى إنه ليستحيل أن نفهم التصوف قبل أن نفهم تطور الدين الذي اتصل به»[١٥].

٤- يقول أحمد أمين: «فالتصوف نزعة من النزعات، لا فرقة مستقلة كالمعتزلة والشيعة وأهل السنة، ولذلك يصح أن يكون الرجل معتزليا وصوفيا، أو شيعيا وصوفيا، أو سنيا وصوفيا، بل قد يكون نصرانيا، أو يهوديا، أو بوذيا وهو متصوف»[١٦].

٥- يقول محمد فريد وجدي: «التصوف هو مذهب الغرض منه تصفية القلب عن غير الله، والصعود بالروح إلى عالم التقديس، بإخلاص العبودية للخالق، والتجرد عما سواه. هذا المذهب قديم كقدم النزعة التي أوجدته، فإن الإنسان منذ ألوف من السنين أدرك أن خلف هذه الغلف الجسدانية سرا مكنونا، لا يستثيره إلا إرهاق هذا البدن، بالمجاهدات لإضعاف سطوته والحط من سلطانه، فنشأ هذا المذهب في كل أمة راقية، ولبس شكلا مناسبا لعقولها وأفكارها، وهو معروف في الهند والصين منذ ألوف السنين، وله عند الهنديين أساليب شديدة على النفس منها أن يظل الرجل سنين لا يتكلم، بل يقرأ في نفسه بلا صوت ما يكون قد أمره أستاذه بتكراره، ومنها أن يجلس على صفة خاصة وقتا مديدا، إلى غير ذلك من الأساليب الجهادية، ولكن لما وجد تحت ظل الإسلام وأحيط بأدب القرآن، دخل في دور جديد»[١٧].

فمذهب يجمع تحت سقفه كافة الديانات، حتى الملاحدة، حتى اللامنتمي إلى ديانة ما، ويتكيف مع كلها، على حد سواء، لن يكون معاديا إلا لفكرة تعادي فكرته الجمعية هذه، أما سائر الأفكار التي لا ترفضه، فمهما كان اتجاهاتها، فهي مقبولة عنده.

فهذا حال التصوف في كافة الديانات، ومن إفادات هؤلاء الباحثين نفهم أن التصوف الإسلامي ليس مختلفا في هذا عن سائر أنواع التصوف الأخرى.

---

(١٥) التصوف في الإسلام، عمر فروخ، ص٢٠.

(١٦) ظهر الاسلام، أحمد أمين، ٤/١٤٩.

(١٧) دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي، ٥/٥٨٦.

فهل الأمر كذلك ؟ .

فنحن إذن بين شهادات، وإفادات، ومحاولة لاستغلال وتوظيف هذه الفكرة، التي قرر أولئك الباحثون وجودها في التصوف.

فهل لنا أن نجعل هذه الأدلة برهانا، يقينا، نستند إليها في إثبات نسبة وحدة الأديان إلى التصوف، نسبة الولد إلى أمه، أم ثمة وسيلة للتشكيك في هذه القضية ؟ .

إن نسبة فكرة ما إلى مذهب ما، أو شخص ما بمجرد الشهادات، مهما كثرت، أو بمجرد محاولة الإفادة - لنشر الفكرة - من ذلك المذهب، أو الشخص: قد لا يكون كافيا.

نعم هذه أدلة معتبرة، وقوية، يمتنع تواطؤها، خاصة مع تعدد مشاربها، واختلاف مقاصدها، وتباين مصادرها. لكن المنهج العلمي يفرض من حيث الأصل: أن يكون إثبات النسبة من خلال أفكار وتقريرات المذهب نفسه، وأقوال وآراء أصحابه.

ولأجل هذا، فالذي علينا هو: النظر في الأفكار والآراء الصوفية، والتماس مواطن هذه الفكرة فيها، وكيفية تقرير المتصوفة لها. فالبحث إذن في قسمين:

المبحث الأول: يبحث في تأصيلات التصوف لفكرة وحدة الأديان.

المبحث الثاني: يبحث كيفية تقريرات المتصوفة لهذه الفكرة.

المبحث الأول
التأصيلات الصوفية لفكرة وحدة الأديان

بعد النظر واستعراض الأفكار الصوفية: نقف على جملة منها، علاقتها بوحدة الأديان بادية، غير خافية. منها ما هو فلسفي، ومنها ما أصله إبليسي، ومنها ما له أصل شرعي، فسّر بوجه يتلاءم مع الفكر الصوفي. هذه الأفكار هي:

١- وحدة الوجود.
٢- الحب الأزلي.
٣- الربوبية.
٤- الجبر.
٥- الرضا.

فالأوليتان فكرتان فلسفيتان. والثالثة ثابتة في النصوص الشرعية. والرابعة أول من نطق بها إبليس، في قوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى ﴾ (الحجر: ٣٩) والخامسة لها أصل في النصوص الشرعية.

فهذه الأفكار هي التأصيلات الصوفية لفكرة وحدة الأديان، أو هكذا يبدو للوهلة الأولى، عند النظر في النصوص الصوفية.

وللتأكد من هذه النتيجة، ومطابقتها لإفادات الباحثين السابقين: يفترض بنا دراسة تلك النصوص، وفحصها، وتحليلها. وهذا ما سيكون بعون الله تعالى.

١ـ وحدة الوجود

وحدة الوجود تعني: أن الله تعالى هو كل شيء، أو كل شيء هو الله تعالى. فلها صورتان:

- **الأولى:** الله وحده هو الحقيقي، وما العالم إلا مجموع من التجليات، أو الصدورات التي ليس لها أية حقيقة ثابتة، ولا جوهر متميز. وهذه تسمى بمذهب وحدة الوجود الروحية.
- **الثانية:** العالم هو وحده الحقيقي، وما الله إلا مجموع كل ما هو موجود. وهذه تسمى بمذهب وحدة الوجود المادية، أو الطبيعية(١٨).

ولآخرين، كابن تيمية، تفصيلات أخرى وتقسيمات لهذه الفكرة، بالنظر إلى:

مواقف المتصوفة، واتجاهاتهم فيها .

وفي المحصلة كلها تتفق على أن جوهر هذه الفكرة هو القول: بأن الله تعالى في كل شيء بذاته. سواء قيل: إن ذلك حاصل بطريق الأصل؛ أي أن الله تعالى هو هذا العالم كله، لم يفارقه لحظة. أو بطريق الطروء (= الحلول، والاتحاد)؛ أي توحد معه في لحظات دون أخرى(١٩). وسائر الناس يقررون في العقيدة الإلهية: أن الإله له صفات الكمال والحسن في ذاته، وصفاته، وأفعاله.

وبناء على هذا العقيدة، فإن حلوله، أو اتحاده، أو وحدته بالبشر، وسائر المخلوقات موجب لانتقال صفاته الكاملة إليهم، ومن ثم انتفاء القبائح عنهم، وحينئذ يتوجب أن تكون ذواتهم، وصفاتهم لها الخصائص الإلهية ذاتها، من الكمال والحسن، وانتفاء النقص والقبح والفساد، وكذلك أفعالهم..؟ ! ! .

فمهما فعلوا، فلا يوصف فعلهم إلا بالحسن والصحة. وقد علم أن من أفعالهم عبادة ونسك لغير الله تعالى، من وثن، وصنم، ونار، وبقر، ونبي.. إلخ. يدل على هذا تباين أديانهم كليا، فهذا: وثني، وهذا مجوسي، وهندوسي، ويهودي، ونصراني. فأفعال كل هؤلاء إذن

---

(١٨) انظر: المعجم الفلسفي لصليبا ٦٧٩/٢.

(١٩) الاتحاد: تصيير الذاتين واحدة. والحلول: سرياني كحلول الماء في الورد، أو جواري ككون أحد الجسمين ظرفا للآخر، كحلول الماء في الكوز. وهنا كل ذات يحتفظ بذاته لا يمتزج. انظر: التعريفات ٣، ٤١.

حسنة وصحيحة؛ إذ أفعالهم أفعال إلهية، صارت كذلك باتحاد ذواتهم بالذات الإلهية، وحلول الذات الإلهية فيهم، ووحدتهم معه.

فكيف يمكن أن يقال بعد هذا: هذا دينه حسن صحيح، وهذا دينه قبيح باطل ؟ ! .

إن فرض أن ثمة أناس على دين باطل، يعني نفي الكمال والحسن عن الأفعال الإلهية..!!.

ذلك وجه، وثمة وجه آخر لارتباط تصحيح الأديان بوحدة الوجود، هو:

مع القول بأن الله تعالى هو كل شيء، وأنه هو هذه المخلوقات، قد حل في كل واحد منها، فمقتضى ذلك: أن كل مخلوق من هذه المخلوقات هو الله تعالى ..؟ ؟ ! ! .

وحينئذ فكل من عبد شيئا فما عبد إلا الله تعالى..! ! . فهذه المعبودات ما هي إلا محل تجلي الإله وظهوره فيها، فكلها حقة.

وأما الاختلاف في الديانات، فإنما جاء من جهة اختلاف مظاهر المعبودات، أما الباطن فواحد في الجميع، إنه الله تعالى، الذي حل واتحد بها. وبهذا يصدق أنها جميعا متساوية غير متفاضلة في حقيقتها، وإن تفاوتت في مظاهرها.

فإثبات صحة الأديان جميعها - من جهة بنائها على فكرة وحدة الوجود - يأتي من ثلاث جهات:

- **الجهة الأولى:** العابد. فإن الإنسان إذا كان محل تجلي الإله، وهو صورته، فحركاته، واختياراته إلهية. فمن أين يأتي الخطأ إذن؟، وكيف يصح الحكم على فعله بالبطلان؟.
- **الجهة الثانية:** المعبودات. فإذا الله تعالى قد تجلى وحل في جميع هذه المعبودات، فمهما عبد شيئا منها، فما عبد إلا الله تعالى. فمن أين يأتي التفاضل بينها؟، وكيف يمكن الحكم على بعضها بالبطلان؟.
- **الجهة الثالثة:** بالنظر إلى العابد والمعبود معا. فإن بالوحدة يصير العابد والمعبود عينا واحدة، فكيف حينئذ يمكن تقسيم الناس إلى مؤمن وكافر، وهذا في الجنة، وهذا في النار، وهذا يحبه الله، وهذا يبغضه الله، والجميع صورة عن الله تعالى، محل تجليه وظهوره؟.

وهكذا نرى فكرة وحدة الوجود تقرر: أن الجميع يعبد الإله الحق. مهما اختلفت المعبودات، والديانات، ولو تناقضت. وهذه هي وحدة الأديان.

وبهذا ندرك أن وحدة الوجود متضمنة لوحدة الأديان، وندرك انتفاء تقسيم الناس في ظل هذه الفكرة؛ لأن الكل عين واحدة، فمن عبد شيئا، فإنما عبد الله وحده، فعابد الشجر، والقمر، والبقر، والبشر إنما عبد الله، وما توجه إلى سواه.

أقوال وتقريرات المتصوفة لعقيدة وحدة الوجود.

١- ينقل السراج عن أبي علي الروذباري: أنه أطلق على أبي حمزة البغدادي أنه حلولي. وذلك أنه سمع صوتا، مثل: الرياح، وخرير الماء، وصياح الطيور. فكان يصيح ويقول: لبيك. فرموه بالحلول، ثم ذكر السراج الطوسي: أن أبا حمزة دخل دار الحارث المحاسبي، وكان للحارث شاة، فصاحت، فشهق أبو حمزة وقال: «لبيك سيدي. فغضب الحارث وعمد إلى سكين، وقال: إن لم تتب من هذا الذي أنت فيه، أذبحك. قال أبو حمزة: إذا أنت لم تحسن تسمع هذا الذي أنا فيه، فلم تأكل النخالة بالرماد»[٢٠].

٢- وذكر ابن الجوزي قول أبي يزيد البسطامي: «سبحاني، سبحاني، ما أعظم سلطاني، ليس مثلي في السماء يوجد، ولا مثلي صفة في الأرض تعرف، أنا هو، وهو أنا، وهو هو». وساق ابن الجوزي سنده إلى الحسن بن علي بن سلام قال: «دخل أبو يزيد مدينة فتبعه منها خلق كثير، فالتفت إليهم فقال: إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدون. فقالوا: جنّ أبو يزيد؛ فتركوه»[٢١].

٣- نقل أبو عبدالرحمن السلمي عن الشبلي قوله: «وما افترقنا، وكيف نفترق ولم يجر علينا حال الجمع أبدا»[٢٢].

- والهجويري عنه قوله: «الصوفي لا يرى في الدارين مع الله غير الله» [٢٣].

(٢٠) اللمع ص٤٩٥، تلبيس إبليس ص١٧٠.

(٢١) انظر النصوص السابقة عن أبي يزيد في: تلبيس إبليس، ص٣٤٥.

(٢٢) طبقات الصوفية ص٣٤٢.

(٢٣) كشف المحجوب ٢٣٥/١.

٤- زعم الحلاج أن من تهذب بالطاعة، لا يزال يصفو عن البشرية، حتى يحل فيه روح الله، الذي كان في عيسى عليه السلام، فلا يريد شيئا إلا كان[٢٤]. ويقول:

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا في خلقه ظاهرا ... في صورة الآكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب[٢٥]

وذكر عنه السلمي قوله: «ما انفصلت البشرية عنه، ولا اتصلت به»[٢٦].

وقد زعم أن الله حل فيه، وكان يرسل رسائل إلى أصحابه ويزعم أنه هو الله تعالى، وفي كتبه شيء كثير من هذا، فهو محل إجماع عند أهل العلم أنه يقول بالحلول، وكان يقول: «إني مغرق قوم نوح، ومهلك عاد وثمود»، وله الجملة المشهورة: «أنا الحق»[٢٧].

٥- يروي الطوسي عن سهل بن عبد الله التستري قوله، وقد سئل عن سر النفس، فقال: «النفس سرٌّ، ما أظهر ذلك السر على أحد من خلقه إلا فرعون، فقال: أنا ربكم الأعلى»[٢٨]. فهذا صريح في الحلول والاتحاد، ومثل هذا الكلام قد يكون منسوبا إلى التستري، إلا أن: استشهاد الطوسي به، وسوقه، يدل على رضاه به؛ فإنه ذكره تقريرا لآراء المتصوفة، وليس مجرد ذكر، فهو إذن من الآراء الصوفية.

واعتماد المتصوفة كتاب الطوسي «اللمع»، وجعلهم إياه من الكتب المعتمدة، وعدم نقد شيء فيه، بما فيه هذه الكلمة ونحوها، يدل على رضاهم به.

٦- يقول مولوي جلال الدين الرومي: «يقول الشاعر:

يا من أنت نسخة الكتاب الإلهي،

ويا من أنت مرآة الجمال الشاهي

---

(٢٤) انظر: دائرة معارف القرن العشرين، ٣٥٥/١٠، التصوف بين الحق والخلق ص٦١.

(٢٥) ديوان الحلاج ص ٣٠، وانظر: تلبيس إبليس، ص ١٧١، مصرع التصوف ص١٧٨.

(٢٦) طبقات الصوفية ص٣١١.

(٢٧) ديوان الحلاج ص٢٠٢، الفهرست لابن النديم ص٣٢٩.

(٢٨) اللمع ص٢٩٩.

ليس خارجا عنك كل ما هو موجود في العالم،
ففي نفسك اطلب كل ما تريده، واهتف: إنه أنا» [٢٩].

ويقول: «لا إله إلا الله، إيمان العامة. أما إيمان الخاصة فهذا: لا هو إلا هو»[٣٠].

يقول: «وهكذا فإن منصورا (الحلاج) عندما بلغت محبته للحق نهايتها صار عدوا لنفسه وأفنى نفسه؛ إذ قال: أنا الحق. أي أنا فنيت وبقي الحق وحده. وهذه غاية التواضع ونهاية العبودية؛ إذ تعني العبارة: هو وحده. فالدعوى والتكبر تكونان في أن تقول: أنت الله، وأنا العبد. لأنك بقول هذا تون قد أثبت وجودك أيضا، ويلزم من ذلك الثنائية. وإذا ما قلت أيضا: هو الحق. فإن الحق هو الذي قال: أنا الحق. لأن غيره لم يكن موجودا، وكان منصور قد فني، وكان ذلك كلام الحق»[٣١].

بعض هذه النصوص ليست في الوحدة، بل في الحلول، وإنما وردت هنا للعلاقة التي بين الحلول والوحدة من جهة، وللعلاقة بين الحلول ووحدة الأديان من جهة أخرى:

فأما علاقته بالوحدة، فذلك أن الحلول على قسمين: عام، وخاص. فالعام منه هو نفسه وحدة الوجود.

وأما علاقته بوحدة الأديان، فذلك أن الحلول عموما، حتى الخاص منه، يجعل من المعبودات إلهية الشأن والمقام؛ إذ يمكن عن طريق القول بالحلول: ادعاء أنها محل حلول الله تعالى. اختصت به دون غيرها، فتستحق بذلك أن تكون معبودات حقة.

ونصوص الوحدة في الوجود عن الصوفية كثيرة جدا، والصوفية لا ينكرون وجود هذا في كتبهم، لكن بعضهم يرفض هذا النوع، ويتبرء منه، ويعده غاليا.

---

(٢٩) كتاب فيه ما فيه ص١٢٤.

(٣٠) كتاب فيه ما فيه ص١٧٦.

(٣١) كتاب فيه ما فيه ص٢٧٧.

شهادات الباحثين أن التصوف يقرر وحدة الوجود.

١- يقول ابن خلدون: «ذهب كثير منهم إلى الحلول والوحدة، كما أشرنا إليه، وملؤوا الصحف منه، مثل: الهروي، في كتاب المقامات له، وغيره، وتبعهم: ابن العربي، وابن سبعين، وتلميذهما ابن العفيف، وابن الفارض، والنجم الإسرائيلي، في قصائدهم»[٣٢].

٢- يقول المستشرق الإنجليزي نيكلسون: «وقد أجمع النقاد على: أن القول بوحدة الوجود، وهو أخص مظاهر التصوف الإسلامي»[٣٣].

٣- يقول أحمد أمين: «أركان التصوف ثلاثة: وحدة الوجود، والفناء في الله، وحب الله»[٣٤].

٤- يقول التفتازاني: «ويقصد بالفناء: الحالة النفسية التي يشعر معها الصوفي بذاته، كما يشعر أنه بقي مع حقيقة أسمى، مطلقة، هي: الله. عند صوفية المسلمين، أو: الكلمة. عند صوفية المسيحيين. أو: براهما. في تصوف البرهمية، وهكذا. وقد ينطلق بعض الصوفية إلى القول:

- بالاتحاد بهذه الحقيقة.
- أو أنها حلت فيهم.
- أو أن الوجود واحد لا كثرة فيه.

ويعود بعضهم إلى البقاء بعد الفناء، فيثبتون الإثنينية بين الله والعالم»[٣٥].

والتفتازاني - رحمه الله تعالى - وهو شيخ مشايخ الطرق الصوفية في مصر: ينزه التصوف من فكرة: الحلول، والاتحاد، والوحدة. غير أنه لم يستطع أن يدفع وجودها بين المتصوفة.

فالجميع متفق: على وجود هذه الفكرة في التصوف والمتصوفة بصورة ظاهرة، غير خفية. وإن تبرأت منها طائفة وتنزهت.

---

(٣٢) المقدمة ص٤٧٣.

(٣٣) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٠٤.

(٣٤) ظهر الإسلام ٢/ ٧٨.

(٣٥) الموسوعة الفلسفية العربية ١/ ٢٥٩.

٢ـ الحب الأزلي.

المقصود بالأزلي: القديم. وهو ضد الحادث، ومصطلح القديم في هذا الموضع يطلق يراد به: الذي ليس له بداية. وهذا هو معنى الأزلي[٣٦].

فالحب الأزلي هو: الحب القديم، الذي ليس له بداية، أو الذي لم يسبق بعدم.

وبحسب سياق الحديث، فإن الحب حبان: حب الإنسان لله، وحب الله للإنسان.

والمقصود من هذين الحبين هنا، هو: حب الله تعالى للإنسان. ويقال عنه: الحب الإلهي.

فالحب الأزلي معناه: أن حب الله تعالى للإنسان أزلي قديم، لم يسبقه عدم؛ أي أنه ليس بحادث وفق العوارض والحوادث، إنما حصل بغير علة ولا سبب.

لكن ما المراد بالإنسان هنا: الجنس، أم فئة نالت هذا الشرف الإلهي ؟ .

وفي كلا الحالتين: هذا الحب الأزلي، سواء تعلق بالجنس، أو بفئة: حصوله كان بشرط، أم من غير شرط ؟ .

هذا ما نريد من المتصوفة الإجابة عنه، بما أنهم هم الذين قرروا فكرة: الحب الأزلي.

نصوص المتصوفة في الحب الأزلي:

١- عن أبي يزيد: «غلطت في ابتدائي في أربعة أشياء: توهمت أني أذكره، وأعرفه، وأحبه، وأطلبه. فلما انتهيت، رأيت ذكره سبق ذكري، ومعرفته تقدمت معرفتي، ومحبته أقدم من محبتي، وطلبه لي أولاً حتى طلبته»[٣٧].

---

(٣٦) في التعريفات للجرجاني ص٧: «الأزل: استمرار الوجود في أزمنة مقدرة، غير متناهية في جانب الماضي، كما أن الأبد استمرار الوجود في أزمنة مقدرة، غير متناهية في جانب المستقبل. الأزلي: ما لا يكون مسبوقا بالعدم».

وقال ص٧٤: (القديم) : يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره، وهو القديم بالذات، ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقا بالعدم، وهو القديم بالزمان.

والقديم بالذات يقابله المحدث بالذات، وهو الذي يكون وجوده من غيره، كما أن القديم بالزمان يقابله المحدث بالزمان، وهو الذي سبق عدمه وجوده سبقا زمانيا.

(٣٧) طبقات الصوفية، السلمي ص٢٦١.

٢- عن أحمد بن أبي الحواري: «لا يستطيع العبد أن يحب الله، حتى يكون الابتداء من الله بالحب له، وذلك حين عرف منه الاجتهاد في رضائه»[٣٨].

٣- سئل الشبلي: إلى ماذا تحن قلوب أهل المعارف؟ ، فقال: إلى بدايات ما جرى في الغيب من حسن العناية في الحضرة، بغيبتهم عنها، ثم قال:

سقيا لمعهدك الذي لولم يكن ما كان قلبي للصبابة معهدا[٣٩]

يقول أبو طالب شارحا هذه الفكرة ومدللا عليها: «ومحبة الله سابقة للأسباب عن كلمته الحسنى، قديمة قبل الحادثات، عن عنايته العليا، لا تتغير أبدا ولا تنقلب لأجل ما بدا، لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ ﴾ (الأنبياء: ١٠١) يعني الكلمة الحسنى، وقيل: المنزلة الحسنى. فلا يجوز أن يسبقها سابق منهم، بل قد سبقت كل سابقة تكون، كقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَآ إِبۡرَٰهِيمَ رُشۡدَهُۥ مِن قَبۡلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ﴿٥١﴾ ﴾ (الأنبياء ٥١)، فكذلك قال: ﴿ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ ﴾ (الحج: ٧٨) .... ولا يصلح أن يكون قبل قدم الصدق منهم قدم، كما لا يصلح أن يكون قبل علمه بهم منهم عمل بهم منهم، لأن علمه سبق المعلوم، ومحبته لأوليائه سبقت محبتهم إياه ومعاملتهم له»[٤٠].

ويقول المكي: «وكل محبة لله فعن محبة الله، لأن وجود العبد لمحبته لله علامة غيب محبة الله له، يبين ذلك الغيب له في هذه الشهادة»[٤١].

فهذه جملة من نصوصهم في المعنى، وفي جواب: إن كان ثمة شرط لحصول هذا المحبة الإلهية السابقة ؟ : نرى كلاما متفاوتا:

- فالبسطامي لم يذكر شرطا، ونصه لا يفيد عدم الاشتراط.
- وابن أبي الحواري يذكر الشرط، وهو: الاجتهاد في رضى المولى.
- وأما الشبلي فلا يذكر شرطا، إنما يذكر كلاما غامضا، «بدايات ما جرى في الغيب، حسن العناية في الحضرة، بغيبتهم عنها.. »، يشير إلى بداية الخلق، والتي كان الخلق فيها، ومنه

(٣٩) طبقات الصوفية، السلمي ص٣٨٤.

(٤٠) قوت القلوب، أبو طالب المكي ٦٠/٢.

(٤١) قوت القلوب ٧٣/٢.

الإنسان، في غيبة عنها، حيث العدم، ففي هذه البدايات حصلت المحبة الإلهية للإنسان. وهذا يعني أنها محبة من غير شرط؛ إذ كيف تكون بشرط، وفاعل الشرط معدوم، لم يوجد بعد ؟ .

- أما المكي فكلامه متناقض!!؛ فظاهره الاشتراط، حيث خص الأنبياء والصالحين بالذكر، وهؤلاء حصّلوا شرط المحبة، وهو الطاعة.

لكن في كلامه ما يكدر على إثبات الشرط؛ فهذه المحبة عنده لم تتغير لحظة، حتى في الحال ما قبل إرسال هؤلاء الرسل والأنبياء. ولم تنقلب حتى في حال ما قبل إيمان أولئك الصالحين، كالصحابة قبل إسلامهم، فإنهم كانوا كفارا. فهل كانوا محبوبين حينذاك ؟.

فالمحبة الأزلية لازمها أنها حاصلة من غير شرط، باصطفاء، واجتباء، باعتبار ما سيكون من هذا الإنسان في المستقبل، فإذا تقدمت المحبة فالشرط غير معتبر.

يقول تعالى: ﴿ قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡ ﴾(آل عمران: ٣١).

فهذا نص على أن الشرط أولاً (= الاتباع)، ثم المحبة الإلهية.

وهكذا هي التراتيب المنطقية للأمور: العمل أولا، ثم المكافأة والثواب. أما التقدم بالمكافأة فإشعار بعدم اشتراط العمل، إلا في حالة محتملة هي: إذا ما كانت المكافأة تقدمت العمل مباشرة. وهذا ما يفيده كلام ابن أبي الحواري.

فأما التقدم المطلق الأزلي اعتمادا على العلم بحصول العمل لاحقا، فهذا وإن كان ممكنا غير محال في العلم والإرادة الإلهية، إلا أنه يتعارض مع السنة الشرعية التي شرعها الله تعالى، وهي أن محبته مبنية على طاعة متقدمة من الإنسان، كما في الآية الآنفة وغيرها.

فقد لوحظ أن تقرير المتصوفة للشرط المطلوب للمحبة ضعيف. وتقريرهم لمحبة إلهية للإنسان من غير شرط، أظهر وأوضح، بالنظر إلى أن هذا هو مؤدى القول بالحب الأزلي.

فأما جواب السؤال الثاني: إن كان المراد بالإنسان جنسه، أم فئة خاصة ؟ .

لم يظهر في كلام أولئك المتصوفة تحديد المراد بدقة ووضوح، وإن كان الأظهر أنه في المسلمين دون غيرهم، لكنا نجد في كلام من بعدهم في هذه القضية، ما يفيد أن المراد هو جنس الإنسان، ليست فئة خاصة، يقول ابن عربي:

«حب الله عباده لا يتصف بالبدء وبالغاية، فإنه لا يقبل الحوادث ولا العوارض، لكن

عين محبته لعباده، عين مبدأ كونهم؛ متقدميهم ومتأخريهم إلى مالا نهاية له، فنسبة حب الله لهم، نسبة كينونته كانت معهم أينما كانوا، في حال عدمهم وفي حال وجودهم.

فكما هو معهم في حال وجودهم، هو معهم في حال عدمهم؛ لأنهم معلومون له مشاهد لهم، محب فيهم، لم يزل ولا يزال، لم يتجدد عليه حكم لم يكن عليه، بل لم يزل محبا خلقه، كما لم يزل عالما بهم، فلا أول لمحبته عباده»[٤٢].

في هذا النص إشارات مصرحة بعموم هذه المحبة لجنس الإنسان، في العبارات التالية:

- «عين محبته لعباده، عين مبدأ كونهم، متقدميهم ومتأخريهم، إلى ما لا نهاية له».
- «بل لم يزل محبا خلقه، كما لم يزل عالما بهم».

فهذه ونحوها تنحو منحى العموم، دون استثناء، ورأي ابن عربي في هذا المعنى معروف، في نصوص كثيرة معروفة.

ووفق هذا المعنى، فإن هذا فيه إثبات أن التصوف يرى المساواة بين جنس الإنسان في المحبة الإلهية، لا فرق فيها بين مؤمن وكافر، وهذا ما قرره ابن عربي بوضوح حينما ذكر:

أن جميع الخلق أحباب الله، مؤمنهم وكافرهم منذ الأزل، وسيبقى هذا الحب أبدا، وأن مآل أهل النار إلى النعيم، فيلتذون بالنار، كما يلتذ أهل الجنة في الجنة؛ وذلك لأن المحبة للخلق أزلية أبدية، والوجود جميعه خلق الله، خلقه ليعرف ذاته، فلما خلقه أحبه، يقول:

«هذا كله من رحمته ومحبته في خلقه ليكون المآل إلى السعادة، فلما ضعف الوسط وتقوى الطرفان، غلب في آخر الأمر وامتلأت الداران، وجعل في كل واحدة منهما نعيما لأهلها يتنعمون به، بعدما طهرهم الله بما نالوه من العذاب؛ لينالوا النعيم على طهارة.

ألا ترى المقتول قودا، كيف يطهره ذلك القتل، من ظلم القتل الذي قتل من قتل به؟ . فالسيف محاء، وكذلك إقامة الحدود في الدنيا كلها تطهير للمؤمنين، حتى قرصة البرغوث والشوكة يشاكها.

---

(٤٢) الفتوحات٢/٣٢٩ .

وثم طائفة أخرى تقام عليهم حدود الآخرة في النار؛ ليتطهروا ثم يرحمون في النار لما سبق من عناية المحبة، وإن لم يخرجوا من النار ...

فالرحمة والنعمة والإحسان في البدء والعاقبة والمآل، ولم يجر لاسم الشقاء ذكر في الإتيان، إنما هو رب أو رحمن؛ ليعلمكم ما في نفسه لكم»[٤٣].

إذن هذا الحب الأزلي شامل لجميع الخلائق بلا فرق بين الأديان، لأنها سابقة، كما سبقت الرحمة والعناية وعمت، ومن ثم مآل الكل إلى السعادة، لقوة المحبة وعمومها التي تتضمن الرحمة، حتى أهل النار يتنعمون فيها بما أعطوا من المحبة، وهذه الفكرة من أصول وحدة الأديان، وأثر من آثار وحدة الوجود.

وقد نحمّل الصوفية كلام ابن عربي؛ لأنه مرضي عند كثير منهم، وردودهم عليه قليلة، مع علمهم بكلامه، وكثرة اطلاعهم على كتبه، بل لايزالون في تقديمه، والاعتراف بإمامته.

وليس ابن عربي وحده صرح بهذا، بل كل من كان أهل وحدة الوجود، فهو يقول مثله.

٣ـ الربوبية

للصوفية اعتناء كبير بهذه القضية؛ فمن خلال تتبع أقوالهم، يتبين جليا تقديمهم توحيد الربوبية على توحيد الألوهية:

- فالربوبية متعلقة بالله تعالى، والعبودية أو الألوهية متعلقة بالعبد.
- والربوبية هي المحبة الخاصة والمعرفة الخاصة، والعبودية هي المحبة العامة والمعرفة العامة.
- والفناء عن شهود السوى أو وجود السوى هو الربوبية، والفناء عن الإرادة هو العبودية.
- والربوبية مقام المحبوب ومقام التعرف، والعبودية مقام المحب ومقام التعريف.
- وهي وهبية، وفيها الكرامات والهبات، أما الأخرى فكسبية، وصاحبها غير مُمَكّن.
- والربوبية مقام المقربين، والعبودية مقام أصحاب اليمين.

(٤٣) الفتوحات المكية، ابن عربي ٣٢٨/٢، يقصد بالإتيان الآية: ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ (الأنبياء: ٢).

وهكذا هي الفروق، ولا تكاد تجد صوفيا يجادل في هذا، وفي أفضلية الربوبية بإطلاق.

يقول إبراهيم هلال في مقدمته لكتاب «قطر الولي» للشوكاني:

«وسواء أجعلوا نهاية طريقهم: الفناء، أم المعرفة، أم حبهم لله، أم المشاهدة، أم الحلول، أم الاتحاد. فإن كل تلك النهايات تتداخل بعضها في بعض، أو تلتقي في نقطة واحدة، وهي الوصول إلى حضرة الربوبية، أو مشاهدة الذات، ثم الإيمان بعد هذا الوصول، وعلى تلك الحالات، وهذا هو التستري يحدد الإيمان بأنه: (معاينة الغيب، ومكاشفة اليقين، ومشاهدة الرب)»[٤٤].

فهما مسألتان:

- المسألة الأولى: موقف الصوفية من الربوبية.
- المسألة الثانية: علة عنايتهم بالربوبية.

المسألة الأولى: موقف الصوفية من الربوبية .

يقول محمد المرتعش **(ت ٣٢٨ هـ):** «أصول التوحيد ثلاثة أشياء: معرفة الله بالربوبية، والإقرار له بالوحدانية، ونفي الأنداد عنه جملة»[٤٥].

في هذا النص نرى فكرة الربوبية مسيطرة، فالأصلان الأولان ليسا إلا توحيد الربوبية، الأول (= الربوبية) بلفظه، والثاني (= الوحدانية) بالتضمن المباشر، فالوحدانية مصطلح دال على مرتبة الربوبية، في المعجم الصوفي لسعاد الحكيم، وهو من كلمات ابن عربي: «ما في الوجود شيء من جمال [جماد] وغيره، وعال وسافل إلا عارفا بوحدانية خالقه، فهو واحد ولا بد»[٤٦].

أما الأصل الثالث فمختص بالألوهية.

- **وقال أبو عبد الله الصبيحي (ت ق ٤٠٠):** «الربوبية سبقت العبودية، وبالربوبية ظهرت العبودية، وتمام وفاء العبودية مشاهدة الربوبية»[٤٧].

---

(٤٤) ص١٥٣-١٥٤.

(٤٥) طبقات الصوفية، السلمي، ص٣٢٨.

(٤٦) ٢/١١٦١.

(٤٧) طبقات الصوفية، السلمي، ص٣٣٠.

وهذا الكلام واضح جدا في بيان منزلة الربوبية عند الصوفية، ومع ذلك فنحن نحتاج إلى نصوص أكثر بيانا ؟ ..

هنا نتوقف عند أبي طالب المكي، الذي عقد مقارنة بين نبينا محمد ﷺ وموسى عليه السلام، فجعل مقام نبينا مقام الربوبية، ومقام موسى مقام العبودية، ومن المعلوم أن مقام نبينا أعلى من مقام موسى عليهما الصلاة والسلام، يقول:

«ومثل المحبوب من المحب، مثل مقام المصطفى صلى ﷺ من مقام موسى:

قال موسى: ﴿رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى ﴿٢٥﴾﴾ (طه: ٢٥)، وقال لمحمد: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴿١﴾﴾ (الشرح: ١).

وقال موسى: ﴿رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ (الأعراف: ١٤٣)؛ أي في محل العبودية، وقال لمحمد: ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴿١٧﴾﴾ (النجم: ١٧)، أي مكان الربوبية.

فبين المحب والمحبوب في التقليب، كما بين موسى ومحمد عليهما السلام في التعريف، فقد جاوز المحبوب مقام المحب في التمكين، كما جاوز محمد مقام موسى في المكان.

وأدخل بينه وبين موسى لام الملك، وأقام محمدا مقامه في الملك، وقال لموسى: ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى ﴿٤١﴾﴾ (طه: ٤١)، وقال لمحمد: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ (الفتح: ١٠)، فكم بين من صنعه لنفسه، وبين من جعله بدلا من نفسه، تفضلا وتعظيما.

وعن ابن عباس وكعب: أن الله تعالى قسم كلامه ورؤيته بين موسى ومحمدٍ، فأعطى الكلام موسى وخص محمدا بالرؤية» [(٤٨)].

وأورد ضمن الأدلة خبرا عن مجاهد أن الله يقعد نبيه على العرش مكان الربوبية. [(٤٩)]

ونقل أثرا عن أهل الكتاب: أن الله أوحى إلى داود:

«إن أود الأوداء إلي، من عبدني لغير نوال، ولكن ليعطي الربوبية حقها» [(٥٠)].

---

(٤٨) قوت القلوب، أبو طالب المكي ٢/٧٦.

(٤٩) قوت القلوب ٢/٧٦.

(٥٠) قوت القلوب ٢/٦٤.

هنا يلاحظ تنوع الأدلة التي يستدل بها المتصوفة على هذه القضية، بين نصوص قرآنية، ونصوص كتابية، لتدليل على أنها قضية شائعة الذكر وثابتة في كل الأديان السماوية.

وفي توجيه النصوص القرآنية يعتمدون على التفسير الإشاري؛ هو تفسير لا يعتمد على أصول التفسير، الذي هو: تفسير القرآن بالقرآن، أو بالسنة، أو بكلام الصحابة، أو بكلام العرب. إنما هو تفسير قريب من التفسير بالرأي، ويختلف عنه: أنه يعتمد على الذوق الصوفي. وهو ما يتذوقه أو يقع في خاطر الصوفي من معنى للنص. وقد لا يكون مرادا.

ومن النصوص في هذا المعنى كذلك:

- **قول بنان الجمال: «إن أفردته بالربوبية، أفردك بالعناية»**[٥١].

هنا يشير المتصوفة إلى أن رضا الله تعالى عن العبد، يكمن في كونه يعرفه بالربوبية خلقا وملكا وتدبيرا. فمن أفرده بربوبيته فقد فعل ما طلب منه، وما هو محبوب للرب، ليكافأ بنيل العناية على وجه الخصوص.

وهنا نقف عند نص للغزالي يبين فيه بجلاء نزول مرتبة توحيد الألوهية عن مرتبة توحيد الربوبية، يقول فيه:

«للتوحيد أربع مراتب، وينقسم إلى لب، وإلى لب اللب، وإلى قشر، وإلى قشر القشر. ولنمثل ذلك تقريبا إلى الإفهام الضعيفة بالجوز في قشرته العليا؛ فإنه له قشرتين، وله لب، وللب دهن هو لب اللب.

- فالرتبة الأولى من التوحيد: هي أن يقول الإنسان بلسانه (لا إله إلا الله)، وقلبه غافل عنه أو منكر له، كتوحيد المنافقين.
- والثانية: أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه، كما صدق به عموم المسلمين، وهو اعتقاد العوام.
- والثالثة: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف، بواسطة نور الحق، وهو مقام المقربين، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار.
- والرابعة: أن لا يرى في الوجود إلا واحدا، وهي مشاهدة الصديقين، وتسميه الصوفية:

(٥١) طبقات الصوفية، السلمي، ص٣١٦.

الفناء في التوحيد؛ لأنه من حيث لا يرى إلا واحد، فلا يرى نفسه أيضا، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقا بالتوحيد، كان فانيا عن نفسه في توحيده، بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه والخلق»(٥٢).

إذا تجاوزنا الرتبة الأولى؛ كونها بالاتفاق غير مرادة شرعا، فالإيمان المراد هو عقد القلب واللسان معا، أما عقد اللسان دون القلب فهذا غير مراد قطعا، وهو أقرب إلى النفاق، كما ذكر الغزالي: فإن الرتبة الثانية لا ريب تمثل مرتبة توحيد الألوهية؛ حيث إن فيها العقد بالأمرين: القلب، واللسان. لكن بعرضها على ميزان النصوص فهي غير كافية؛ إذ تحتاج إلى أمر ثالث هو: عمل الجوارح، المبني على عمل القلب. هكذا يقرر أهل السنة والجماعة.

وكنا ننتظر من الغزالي أن ينتقل إلى هذه المرتبة من التوحيد في الثالثة، غير أنه جنح إلى نوع آخر، دخل به في مرتبة الربوبية..!!.

وليس هو المرتبة التي تقررت في نصوص الشريعة، والتي عرفها علماء الشريعة، وهي:

- **إفراد الله تعالى بالخلق، والملك، والتدبير. أو إفراده بأفعاله**(٥٣).

كلا، بل نوع يسمونه ربوبية، لنوع شبه بها، وليس منها في كل شيء، أو قل: ليس هو المراد شرعا؛ هو ما ذكر في الثالثة: أن يرى الأشياء على كثرتها صادرة عن الواحد القهار. أو كما شرحها بعد ذلك بقوله: «والثالث: موحد؛ بمعنى أنه لم يشاهد إلا فاعلا واحدا. إذ انكشف له الحق كما هو عليه»(٥٤).

فتوحيد الربوبية، كما هو مقرر لها شرعا، ليس بهذا المعنى: أن لا يرى إلا الله تعالى فاعلا.

بل معناه: أن لا يشرك معه في أفعاله التي تخصه، كالخلق، والتدبير، وعلم الغيب المطلق، والإحياء، والإماتة أحد غيره. فالمعنى الصوفي أوسع. إنه في هذا يميل إلى الجبر.

---

(٥٢) الإحياء ٤/٢٦٢.

(٥٣) القول السديد ص١٣.

(٥٤) الإحياء ٤/٢٦٢.

أما المرتبة الرابعة فهي غامضة، ومشتبهة غاية الاشتباه بوحدة الوجود، التي ينفيها الغزالي ويتبرء منها بحماسة، أنظره وهو يقول في سياق نصه الآنف:

«والرابع: موحد؛ بمعنى أنه لم يحضر في شهوده غير الواحد، فلا يرى الكل من حيث إنه كثير، بل من حيث إنه واحد. وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد»(٥٥).

وقد يعسر التفريق بينها وبين السابقة، فالسابقة هي فناء الشهود، وليس بعده إلا فناء الوجود، فالكلام ملتبس..!!.

وفي كل حال: ظهر جليا تقديم الصوفية لمرتبة الربوبية على الألوهية، وتنظيرهم لهذا المعنى.

المسألة الثانية: علة عناية الصوفية بالربوبية

لكن لماذا هذا الاهتمام بالربوبية ؟.

يظهر الجواب على ذلك من خلال أمرين:

الأول: أن الصوفية يعظمون جانب المعرفة كثيرا؛ أي معرفة الله وأسمائه وصفاته، ومعرفة ما في الملكوت، وكل غايتهم الوصول إلى ذلك المقام، وربما قللوا لأجله من شأن العبادة.

- يقول ذو النون المصري (١٥٧-٢٤٥ هـ): «إياك أن تكون بالعبادة متعلقا»(٥٦).
- ويقول الحارث المحاسبي (٢٤٣ هـ): «العمل بحركات القلوب، في مطالعات الغيوب، أشرف من العمل بحركات الجوارح»(٥٧).
- ويقول الواسطي: «إياكم واستحلاء الطاعات فإنها سموم قاتلة»(٥٨).

فغايات الصوفي هي: ما يتعلق بالقلب من ناحية المعرفة فحسب..!!.

وما ورد عن الأئمة من تعظيم الشعائر التعبدية، كالجنيد والتستري والسلمي وغيرهم

(٥٥) الإحياء ٤/٢٦٢.

(٥٦) طبقات الصوفية ص١٨.

(٥٧) طبقات الصوفية ٥٩.

(٥٨) الرسالة ٢/١٢٤.

فذلك لا يبطل أن يكون المقصود الأساس هو الربوبية؛ ، فالمقصود الأول هو المعرفة بالقلب، وما يحصل عنه من كشف ومشاهدة. ومن المعلوم أن المعرفة هي معرفة الربوبية، حيث قالوا عن المعرفة: أنها معرفة الله وأسمائه وصفاته. وهذه هي الربوبية.

الثاني: الفكر الصوفي يقول بالتجلي الإلهي في الوجود، وحلول الصفات الإلهية بدلا عن صفات العبد، على مقتضى حديث الولاية، ومن هنا كان الاهتمام بالربوبية، فالربوبية صفات الرب، والعبودية صفات العبد. وإذا كان الرب يتجلى في عبده، ويتحد به؛ فتصبح صفاته بدلا عن صفات الحق، فقد بقي بالربوبية، وفني عن العبودية، وهذا مقصود عندهم.

- يقول عبد الله بن منازل: «أنت تظهر دعوى العبودية، وتضمر أوصاف الربوبية».(٥٩)

يعني حقيقة صفات الربوبية كامنة في الإنسان، وإن كان ظاهرا تبدو عليه آثار العبودية. هذه الفكرة أفصح عنها متأخرة الصوفية بوضوح، فهذا الجيلي يقول عنها:

«واعلم أن للربوبية تجليان: تجل معنوي، وتجل صوري.

- فالتجلي المعنوي: ظهوره في أسمائه وصفاته، على ما اقتضاه القانون التنزيهي من أنواع الكمالات.
- والتجلي الصوري: ظهوره في مخلوقاته، على ما اقتضاه القانون الخلقي التشبيهي، وما حواه المخلوق من أنواع النقص.

فإذا ظهر سبحانه في خلق من مخلوقاته، على ما استحقه ذلك المظهر من التشبيه، فإنه على ما هو له من التنزيه، والأمر بين صوري ملحق بالتشبيه، ومعنوي ملحق بالتنزيه، إن ظهر الصوري فالمعنوي مظهر له، وإن ظهر المعنوي فالصوري مظهر له، وقد يغلب أحدهما فيستتر الثاني تحته، فيحكم بالأمر الواحد على حجاب» (٦٠).

يقصد بقانون التشبيه الخلقي الأثر الذي يعملون به: (تخلقوا بأخلاق الله)(٦١)، وحديث

(٥٩) طبقات الصوفية، السلمي، ص٣٦٩.

(٦٠) الانسان الكامل، الجيلي ٤٩/١.

(٦١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي، ٣٢٢/٢، ٣٢٧، وهاك أقوال العلماء في الأثر:
==

الولاية ونحوها. فالصوفي المتحقق له تطلع إلى أن تحل فيه أوصاف الربوبية، حتى يكون هو الرب والإله المتصرف المدبر، وهذا لا يكون إلا بالربوبية، ومن هنا كان الاهتمام الخاص بالربوبية.

وأما العبودية فهو وقوف عند صفات العبد، وانقطاع عن الاتصال، قال أبو يزيد:

«إن أعطاك الله مناجاة موسى، ورحانية عيسى، وخلة إبراهيم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، فاطلب ما وراء ذلك، فإن عنده فوق ذلك أضعافا مضاعفة، فإن سكنت إلى ذلك حجبك به. وهذا هو بلاء مثلهم في مثل حالهم؛ لأنهم الأمثل فالأمثل بالأنبياء» [(٦٢)].

وهذا سؤال يرد على كلامه أبي يزيد:

ما الذي وراء مقام أئمة الأنبياء، أولي العزم من الرسل؟!.

الذي لا نعلم سواه: أنه لا مقام في العبودية بعد مقام هؤلاء الأولياء. وما بعد العبودية إلا النزول في مقام الربوبية..؟!!.

علاقة الربوبية بوحدة الأديان

لتوحيد الأديان مفهومان: خاص، وعام.

- فأما الخاص منه، فهو المتعلق بالديانات الثلاثة: اليهودية، والنصرانية، والإسلام.
- والعام متعلق بالديانات الوضعية والسماوية كليهما، ولا يستثنى منه إلا الإلحاد.

فعلاقة الربوبية بالمفهوم الخاص تتبدى من: معرفة أن الربوبية هي: الإيمان بوجوده الله تعالى، وبأنه خالق، مالك، مدبر. وهذا المعنى يؤمن به أتباع الديانات السماوية، ويجعلونه مقصدا ومطلبا عاليا، وبهذا يكون نقطة جمع بينهم صحيحة، يلتقون عليها.

==

قال ابن تيمية: ليس من كلام النبي ﷺ، ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف، الفتاوى ٣٧٦/١٨، وانظر: حاشية (٧) في: درء تعارض العقل والنقل ٥٠٧/٨.

تبعه على هذا الحكم الزركشي وابن حجر. انظر: تمييز الطيب من الخبيث ص١٤٢

وقال الألباني: «لا أصل له». السلسلة الضعيفة ٩٦/١ (٦٦)

وقال الدكتور أنور أبو خزام: «لم نعثر على إسناد لهذا الحديث القدسي». معجم مصطلحات الصوفية ص١٧٥، حاشية (٢)، وانظر كلام ملا علي القارئ في تصحيحه لمعناه في كشف الخفاء ١٣٢/٢.

(٦٢) قوت القلوب، أبو طالب المكي ٨٣/٢.

لكن بمجرد هذا الاجتماع لا تحصل الوحدة؛ بمعنى المساواة بين دينهم والإسلام.

فالإسلام مع كونه يرى توحيد الربوبية مقصدا ومطلبا عاليا، لكنه لا يجعل من هذا سببا للوحدة مع أهل الكتاب؛ لأن المقصد الأول والغاية عنده هي: توحيد الألوهية أو العبودية.

فلو وحدوه في العبودية، التقوا مع الإسلام وتوحدوا مع المسلمين؛ لأنهم حينئذ يكونوا مسلمين.

إنما قد تحصل الوحدة، إذا جعل من الربوبية غاية أولى، ومقصدا ومطلوبا أول..؟ ! ! .

وكيف يكون ذلك ؟ .

يكون ذلك: إذا صارت الغاية الأولى، هي: توحيد الربوبية. فحينئذ تتعلق الموالاة والمعاداة به، فإذا ما نظر - هذا الذي جعل توحيد الربوبية غاية - في ديانات أهل الكتاب فوجدهم يقرون بهذا التوحيد، لا ينكرونه. فبأي شيء يصح له حينئذ مفارقتهم، ومعاداتهم، وهم الذين يقرون بالغاية الأولى نفسها التي يقر بها ؟ .

المعاداة والبراءة تكون على الأصول والغايات، فإذا اتفقت فالموالاة إذن، فإنه لا وجه لمعاداة من يقر بالأصل الذي تقر به، والغاية التي تؤمن بها.

وهكذا رأينا في نصوص الصوفية: تعظيما لجانب الربوبية، وتقديما له على العبودية، ثم توهينا لجانب العبودية. مما دل على أنها الغاية الأولى، والمقصد الأول عند المتصوفة.

وبذلك خطو خطوة إلى نحو وحدة الأديان، فمن خلال هذا الاتفاق في تقديم توحيد الربوبية: يمكن إذن اجتماعهم مع اليهود والنصارى في وحدة متحدة، ينظر إلى بعضهم نظرة مساواة؛ إذ الكل قد حقق هذه الغاية الأولى.

لكن قد يعترض بأن الصوفية لم يبطلوا توحيد الألوهية، وإن عظموا عليه الربوبية؟، فميزان التفريق بين المؤمن والكافر موجود، فتبطل الوحدة إذن، فكيف يحتملوا ما لم يقولوه؟!.

نعم، تقديم الربوبية لا تلزم منه الوحدة. بدليل: أن جمعا من المتصوفة لا يقولون بالوحدة، وهم يقدمون الربوبية كالحارث المحاسبي. إلا أن هذا التقديم جنوح عن الصراط، وخطوة نحو القول بالوحدة؛ أي أنه قول ممهد، قد يتجه إلى هذه النتيجة، وقد يتوقف عندها.

فإن كثرة الكلام على تعظيم الربوبية وتقديمها على العبودية، قد يفضي إلى التهوين من جانب العبودية، وهذا ما حدث، وعبر عنه المتصوفة بعبارات من مثل:

- «إياك أن تكون بالعبادة متعلقا».
- «إياكم واستحلاء الطاعات، فإنها سموم قاتلة»
- «العمل بحركات القلوب، في مطالعات الغيوب، أشرف من العمل بحركات الجوارح».

ومهما فسرت هذه الكلمات، وخرجت تخريجا ربما أنجاها من النقد، إلا أن الحقيقة أنها كلمات تحمل معها فكرة التهوين والإسقاط، ولها دور المحرض على الإعراض عن العبودية، وهذا أيضا قد حصل؛ حيث ذهب جمع من المتصوفة إلى القول بإسقاط التكاليف.[٦٣].

فهذا التقديم المطلق للربوبية، والتهوين من العبودية، ثم أخيرا إسقاط التكاليف: كلها ومجموعها هدم لميزان الفرق بين المؤمن والكافر. وإذا هدم الميزان فلا فرق، بل مساواة.

إذن، تقديم الربوبية على الألوهية مطلقا، وجعلها الغاية الأولى، عامل رئيس وسبب أساس للقول بالوحدة في الأديان؛ أي المساواة بين الإسلام، والنصرانية، واليهودية. قد يتخلف لعارض ما، لكن لا تجد من الصوفية أحدا يقول بالوحدة إلا وهو من القائل بتقديم الربوبية.

أما علاقة الربوبية بالمفهوم العام من وحدة الأديان: الشاملة للأديان السماوية والوضعية. فالعلاقة أضعف من النوع الأول؛ إذ المفهوم العام يشمل الوضعية، والأديان الوضعية لاتقر بالله تعالى ربا، وخالقا، ومدبرا. فالإله عندها مخلوق من المخلوقات: كالنار، والبقر، والحجر، وبوذا.. إلخ. وهكذا فهي لا تدخل تحت غطاء الربوبية، كالسماوية.

فمن أين تأتي العلاقة إذن ؟ .

العلاقة ليست مباشرة، إنما الخطوة تجر أختها، فالقول بوحدة الأديان بالمفهوم الخاص؛ أي المساواة بين الإسلام، والنصرانية، واليهودية. تصحيح لهذه الأديان، وهو باطل وكفر. والقول بوحدة الأديان بالمفهوم العام، كذلك هو باطل وكفر، لكنه أكثر كفرا؛ إذ تصحيح دين أصله صحيح سماوي منزل، حرّف وبدل لاحقا، حتى بطل: أهون من تصحيح دين ليس له سند سماوي أصلا، إنما هو من وضع الخلق. وكله باطل وكفر، لكن الباطل والكفر درجات.

---

(٦٣) الإنسان الكامل في الفكر الصوفي ص٣٧٥ .

والانتقال من كفر إلى كفر أكبر ليس عجبا، بل هو المتفق مع قانون الانحراف؛ فالانحراف جنوح عن الصراط المستقيم، وهو في أوله يكون قريبا منه، لكنه لا يلبث أن يتباعد عنه كلما تقدم وتحرك، حتى تتسع الفجوة بينهما فتكبر، ولا تزال، حتى يستحيل الالتقاء من جديد، بعد أن كان البعد بينهما يسيرا لا يذكر.

وهكذا، فإن التقديم المطلق للربوبية، وجعلها الغاية الأولى انحراف، وخروج إلى البدعة، لكنه يبقى في دائرة الإسلام، ثم قد يتباعد بالقول بوحدة الأديان السماوية، فيكون كفرا، وقد يزيد تباعدا بالقول بوحدة الأديان عموما، فيكون كفرا أكثر من الأول. وإذا ما وقف المفهوم عند حدّ، فمفاهيم أخرى كفيلة بتحريك العملية إلى جهة أكثر حدة، فمفهوم الربوبية عند التصوف يحمل إلى وحدة الأديان السماوية، ثم يقف، ثم يأتي مفهوم الوحدة في الوجود ليحمل إلى وحدة الأديان كلها، وليحمل إلى وحدة كل ما يعبده الإنسان، حتى لو لكان ملحدا، فإنه ما عبد إلا الله؛ لأن الله تعالى تجل في كل شيء، حتى في هذا الملحد، فإذا عبد فكره وهواه، فقد عبد الله تعالى.

ومن هنا كنا نجد أعيان الصوفية كثيرا ما يلتقون بالرهبان ويسألونهم عن المعرفة، وعن غيرها من المعاني والمبادئ الصوفية بقصد التعلم منهم، ولم أعثر من خلال النظر في تلك المحاورات دعوة من هؤلاء الأئمة لأولئك الرهبان للدخول في الإسلام.[٦٤]

إن توحيد الربوبية، وإن عظم شأنه، لكنه ليس هو المقصود من بعثة الرسل، وليس هو الغاية المطلوبة من العباد؛ ذلك لأمرين:

الأول: أنه فطري.

لم يحصل بالاكتساب، بل هبة من الله تعالى، حيث خلق الإنسان وفي فطرته معرفة أن العالم له خالق، مالك، مدبر هو الله تعالى.

يدل على هذا إقرار المشركين والكفار به، مع كفرهم وشركهم، كما قال تعالى:
- ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾(لقمان: ٢٥).

ولم يعرف عن أمة أنها أثبتت للعالم خالقين متماثلين، إنما بعضهما أعلى من بعض.

---

(٦٤) للاستزادة: انظر الصوفية نشأتها وتطورها ص٦١ في بيان علاقة الربوبية بالجبر والقول بوحدة الأديان.

الثاني: أنه علمي.

والمطلوب الأول، والمقصد الأكبر هو: العمل.

يدل عليه: أن مبدأ الثواب والعقاب بني على العمل، ولأجله خلقت الدنيا، والجنة والنار، كما في قوله تعالى:

- ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ (الملك: ٢).
- ﴿ وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٧٢﴾ ﴾ (الزخرف:٧٢).
- ﴿ وَقِيلَ لِلظَّٰلِمِينَ ذُوقُوا۟ مَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾ (الزمر:٢٤).

نعم العلم مطلوب، لكن بدون العمل غير مفيد.

فبان بهذا: أن توحيد الربوبية، لا نقول ليس هو مهم، كلا، لكنه لا يكفي وحده، إذا لم يتمم بالألوهية أو العبودية. الذي يتوفر فيه الشرطان المفقودان في توحيد الربوبية، وهما: الاكتساب، والعمل. فالعبودية أو توحيد الإلهي أمر مكتسب، ومن هنا فليس كل الناس اكتسبوه، بل كثيرون أعرضوا عنه؛ إذ كان في دائرة الاختيار. وهو كذلك عمل.

وبهذين صار ميزانا للتفريق بين الناس، فمن أتى به فهو مؤمن، وإلا فكافر.

ولأنه هو المطلوب الأول، فإن الرسل به بعثت، كما قال تعالى:

- ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ﴾ (النحل: ٣٦).
- ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾ ﴾ (الأنبياء: ٢٥).

وبه قامت الرسل، وجاهدت، وانقسم الناس إلى فريقين، فمن اتبعهم فهو مؤمن، وإلا فلا.

وبهذا يعلم خطأ الصوفية في غلوهم في الربوبية، بجعلهم إياه المطلوب الأول والغاية الأولى.

٤ـ الجبـــر.

مما يتعلق بالربوبية نظرية «الجبر»، فمن نظر إلى فعل الله تعالى، وأهمل النظر إلى فعل العبد بالكلية، فقد وقع في الجبر.

والربوبية أفعال الله تعالى، والعبودية (= الألوهية) أفعال العباد؛ بإفراد الله تعالى بالعبادة.

وطائفة من الصوفية استغرقوا في الربوبية، وأهملوا العبودية، فوقعوا في الجبر من ثم، فإنهم قرروا: أنه ليس في الوجود إلا الله فعلا.

ومنه توصلت طائفة منهم إلى: أنه ليس في الوجود إلا ذاته.

ولما كانوا لا يرون في الوجود إلا فعل الله تعالى، وفعل غيره سرابا، وقعوا في الجبر. فلا فعل للعبد، بل هو مجبور كالشجر في مهب الريح، والريشة في جناح الطائر.

فقد واقعوا ذرائع حملتهم إلى اعتقاد الجبر:

منها استغراقهم التام في الربوبية، بما ينقص عنايتهم بالألوهية.

ومنها: أن الفكر الصوفي ينظر لوحدة الوجود.

فالفكر الصوفي يقرر: أنه لا موجود على الحقيقة إلا الله.

وهكذا فإن الأفعال كلها، هي فعل الله، ليس على معنى أن الله خلقها في العباد، بل على معنى أنه حل في العباد واتحد بهم، أو أنه لم يفترق عنهم أصلا، ومن هنا فأفعالهم هي أفعاله، وهو المحرِك والمحرَك، وهو الخالق وهو المخلوق .

فالفكر الصوفي يميل إلى القول بالجبر لأمور:

- الأول: نظره إلى أفعال الله خاصة، والسعي إلى تحصيل المعرفة والبقاء بها، حتى لا يرى إلا فعل الله في الوجود، كما في بعض مراتب الفناء.

- ثانيا: قوله بالوحدة في الوجود، وأن الوجود الحقيقي لله تعالى، وأن الله حال في مخلوقاته، فكل فعل للمخلوق فهو فعل الله حقيقة، ولا يد للعبد فيها ولو على سبيل التبع.

فالفرق بين كون الفاعل هو الله مع عدم الحلول، وكونه هو الفاعل مع الحلول، أن فعل العبد في الأول على سبيل التبع، ليس فيه استقلالية مطلقا، وأما في الثاني ففعله هو فعل الله جملة وتفصيلا، ليس للعبد أدنى فعل ولو تبعا.

- ثالثا: أن كثيرا منهم يتبع المنهج الأشعري كالقشيري والغزالي، قد حكى المعيبري أن عقيدتهم هي عقيدة أبي الحسن الأشعري، (٦٥) والأشاعرة يميلون إلى الجبر. قال ابن رشد:

(٦٥) سراج القلوب وعلاج الذنوب لأبي على المعيبري، هامش قوت القلوب ١/٢٦٩.

«وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين [بين الجبرية والقدرية]، فقالوا: أن للإنسان كسبا، وأن المكتسَب به والمكتسِب مخلوقان لله تعالى، وهذا لا معنى له. فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه، فالعبد ولابد مجبور على اكتسابه»(٦٦).

وهذا عامل مساعد لا أصلي في نظري، فالتصوف في أصله جبري، وإن لم يتصل بفكر وعقيدة الأشعرية.

طرف من أقوالهم في الجبر

- قال الواسطي: «الرضا والسخط نعتان من نعوت الحق، يجريان على الأبد بما جريا به في الأزل، يظهر الوسمين على المقبولين والمطرودين، فقد بانت شواهد المقبولين بضيائها عليه، كما بانت شواهد المطرودين بظلمتها، فأنى تنفع مع ذلك الألوان المصفرة، والأكمام المقصرة، والأقدام المنتفخة؟»(٦٧).

في أول الكلام: أن الله قد ميز بين المقبولين والمطرودين منذ الأزل، وهم على ذلك إلى الأبد، فلا يتغير شيء. فهذا إن عدنا به إلى الإيمان بالقدر، فهو حق، فقد فرغ الله تعالى من عباده، لكن آخر الكلام في التقليل من نفع الطاعة، بقوله عنها: «فأنى تنفع مع ذلك الألوان المصفرة، والأكمام المقصرة، والأقدام المنتفخة؟ »، يميل بالمعنى إلى الجبر؛ فإذا فرغ من الحكم على العباد، فما نفع الطاعة منهم إذن ؟ .

- قال أبو عثمان المغربي: «الخلق قوالب وأشباح، تجري عليهم أحكام القدرة الإلهية»(٦٨).

فالقالب يأخذ شكله ممن قولبه، والشبح خيال لا حقيقة له، فالخلق كذلك، لا يملكون من أمرهم شيئا، إلا التشكل وفق الصورة التي رسمتها لهم أحكام القدرة الإلهية. فهي جبرية.

- قال الجنيد للشبلي: «لو رددت أمرك إلى الله لاسترحت. فقال الشبلي: يا أبا القاسم!، لو رد الله أمرك إليك لاسترحت. فقال الجنيد: سيوف الشبلي تقطر دما»(٦٩).

---

(٦٦) مناهج الأدلة لابن رشد ص١٢١.

(٦٧) طبقات الصوفية ٣٤، وفي اللمع ينسبها إلى أحمد بن عطاء.

(٦٨) الرسالة للقشيري.

(٦٩) طبقات الصوفية ٣٤٣.

أي لا تملك من أمرك شيئا، وهو نص يحتمل معنى الجبر، ويحتمل ما دون ذلك: أن مشيئة الله نافذة، فوق مشيئة العبد. والنص المحتمل لا يعول عليه كثيرا إذا انفرد، لكن مع توارد النصوص واجتماعها في المعنى الواحد، يمكن أن يكون ذو دلالة على المعنى المقصود.

- قال الحلاج: «لما كان الله تعالى أوجد الأجسام بلا علة، كذلك أوجد فيها صفاتها بلا علة، وكما لا يملك العبد أصل فعله، كذلك لا يملك فعله»(٧٠).

قول: «العبد لا يملك أصل فعله». هذا مفهوم في ضوء مشيئة الله النافذة، فهو الذي يحرك إرادة العبد، كونه يملك القلوب. لكن نفي ملكه لفعله أيضا، يوحي بالجبر؛ لأن العبد يملك الاختيار؛ أن يفعل أو لا يفعل. فإذا كان لا يملك حتى فعله. فهذا هو الجبر، وبه يمكن أن يكون التفسير الأرجح لهذا.

وفي كل حال، فهذه النصوص تشير إلى ناحية الجبر، أكثر من إشارتها إلى قدرة العبد على الاختيار، وإثبات المشيئة له، وبهذا يميل المعتقد والمتبع لمثل هذه النصوص إلى جهة الجبر، فتكون وسيلته إلى اعتناق هذا المذهب، ولو لم يقصد أصحابها هذا المعنى بالخصوص، إنما المشيئة الإلهية المهيمنة النافذة: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (الإنسان: ٣٠).

هذا مع أن بعضهم لا يستبعد منه إرادته، خصوصا أولئك يؤمنون بالفكر الصوفي كما هو في حقيقته، ومن هؤلاء الحلاج القائل:

ما يفعل العبد والأقدار جارية	عليه في كل حال أيها الرائي ؟
ألقاه في اليم مكتوفا وقال له:	إياك إياك أن تبتل بالماء(٧١)

العلاقة بين الجبر والوحدة في الأديان

الإنسان إذا كان مجبورا على فعله.. فحينئذ كيف يؤاخذ على فعل الله فيه ؟ .

وكيف يحاسب على عقيدته التي حصلت فيه دون فعله ؟ .

---

(٧٠) طبقات الصوفية ٣١١.

(٧١) ديوان الحلاج ص٢٦.

وإذا كان الوجود هو الله، والأفعال هي فعل الله، وليس لأحد فعل إلا على سبيل التبع، فكيف يقال هذا مؤمن وهذا كافر، والأمر والوجود واحد؟ .

فكل اعتقاد يعتقده الناس إذن، إنما هو من فعل الله فيهم، فمن هذه الناحية فلابد أن تكون الأديان كلها مقبولة، واحدة لا فرق بين دين ودين.

وإذا كان فعلهم من واحد وهو الله، فدينهم إذن، وإنما يختلف بالتنوع والتعدد.

- «فوحدة الوجود جبرية صارمة، هيمنت على الوجود كله، وتعطلت معها إرادة الإنسان، وتوقف تفكيره، وامتنعت التفرقة بين الخير والشر، والتمييز بين الثواب والعقاب، وسقطت قيمة الإلزام الخلقي، وارتفعت المسئولية الأخلاقية، بزوال ركنيها الأساسيين: العقل، وحرية الاختيار»[(٧٢)].

وقد كانت هذه حجة المشركين على شركهم؛ أي أن الله لما جبرهم، دل على رضاه.

- قال الله تعالى: ﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا ﴾ (الأنعام: ١٤٨) [(٧٣)].

٥ـ الرضا

الرضا في بدايته مقام مكتسب، وفي نهايته من جملة الأحوال والمواهب، كما رجح القشيري، [(٧٤)] وفي هذا المقام خرج الصوفية بآراء تدعم القول بوحدة الأديان، ولو بالوسيلة.

- قال الهروي: «الرضا: اسم للوقوف الصادق حيث ما وقف العبد، لا يلتمس متقدما ولا متأخرا، ولا يستزيد مزيدا، ولا يستبدل حالا، وهو من مسالك أهل الخصوص، وأشقها على العامة»[(٧٥)].

نص محتمل، لو أخذ على ظاهره، فعليه ملاحظة؛ حيث يجعل الرضا، الوقوف عند حد، دون التماس التقدم أو التأخر، أو الزيادة، أو التبديل.

---

(٧٢) ابن تيمية والتصوف ص٣٢٣، وانظر: ص٣٤٦.

(٧٣) انظر: التفسير

(٧٤) الرسالة ٢/٤٢١.

(٧٥) منازل السائرين، منزلة الرضا.

فهذا الحد إذا كان دنيويا، فمفهوم وليس عليه ملحظ يخص البحث الذي نحن فيه، وهو الجبر. أما الديني، فالمقصود بالعبادة التقدم والزيادة، والتبديل من الحسن إلى الأحسن، ومن السيء إلى الحسن، فالوقوف في هذا عند حدٍّ، غير مطلوب، بل مذموم شرعا.(٧٦)

وقد ذكر ابن القيم، في شرحه لهذه الجملة، هذين الاحتمالين معنى لها، ولم يذكر سواهما من معنى يؤيد فكرة وحدة الأديان، ويبدو أن الاحتمالات لا تفيد هذا المعنى إلا بتكلف.

وللصوفية نصوص في الرضا تتفق مع معاني الوحي المنزل، فعن النصراباذي أنه قال: «من أراد أن يبلغ محل الرضا، فليلزم ما جعل الله رضاه فيه»(٧٧).

- وقول القشيري نفسه: «فالواجب على العبد أن يرضى بالقضاء الذي أمر بالرضا به؛ إذ ليس كل ما هو بقضائه يجوز للعبد أو يجب عليه الرضا به، كالمعاصي وفنون محن المسلمين».(٧٨)

كما ورد قريب من هذا عن أبي طالب المكي، والغزالي، تبعهما الدباغ. (٧٩)

غير أنا نجد نصوصا أخرى عديدة، تقرر معاني تعد جديدة على المسلمين، وغريبة بعض الشيء؛ إذ فيها محاولة تحصيل الرضا عن كل ما يقع في العالم، من خير وشر، باعتبار الإرادة الكونية الشاملة، والنظر إلى أنها من عند الله تعالى، فيجب الرضا والقبول بها إذن.

- قال أبو بكر بن طاهر: «الرضا: إخراج الكراهية من القلب، حتى لا يكون فيه إلا فرح وسرور»(٨٠).

ظاهر المعنى: أنه سرور وفرح مطلق كلي، بكل شيء في هذه الحياة. وأشياء الحياة

(٧٦) انظر: مدارج السالكين ٢/١٨٧-١٨٨.

(٧٧) الرسالة ٢/٤٢٣.

(٧٨) الرسالة ٢/٤٢٢.

(٧٩) انظر: قوت القلوب/ مقام الرضا، الإحياء/ الرضا ٤/٣٦٢، مشارق أنوار القلوب ٧٧.

(٨٠) طبقات الصوفية ٣١١.

متناقضة، فيها الخير والشر، فيها الكفر والإيمان، والطاعة والمعصية. وهذا نصه: «حتى لا يكون فيه إلا..»، وهذا حصر؛ لأنه جاء بعد نفي واستثناء، والاستثناء في سياق النفي يعمّ.

فهل قصد الإطلاق، أم خانه الأسلوب فأراد غلبة السرور والفرح لا مطلقه ؟ .

نجد توضيحا لجانب من هذا المعنى، في معرض إجابة رابعة عمن سألها عن الرضى، فتقول:

- «إذا سرته المصيبة كما سرته النعمة»، والسلمي يوافقها على هذا المعنى.[٨١]

وقد جعل الطوسي هذا النوع من الرضا – السرور بكل شيء؛ بالنعمة والنقمة - في الدرجة الأولى من مقام الرضا، بينما جعله الهروي الدرجة الثانية.

- قال الطوسي: «إسقاط الجزع، حتى يكون قلبه مستويا لله عز وجل فيما يجري عليه من حكم الله، من المكاره والشدائد والراحات، والمنع والعطاء»[٨٢].
- قال الهروي: «الرضى عن الله، وبهذا نطقت آيات التنزيل، وهو الرضى عنه في كل ما قضى وقدر. وهذا من أوائل مسالك أهل الخصوص. ويصح بثلاث شرائط: باستواء الحالات عند العبد. وبسقوط الخصومة مع الخلق. وبالخلاص من المسألة والإلحاح».[٨٣]

ثم إنهم قد ذهبوا إلى معنى أبعد من ذلك، فأمرو بترك الذكر والدعاء، كيما يكتمل الرضا.

- قال الشبلي بين يدي الجنيد: «لا حول ولا قوة إلا الله». فقال الجنيد: «قولك ذا ضيق صدر، وضيق الصدر لترك الرضا بالقضاء». فسكت الشبلي[٨٤].
- ويحكي الغزالي أن صوفيا ضاع له ولد صغير، فقيل له: «لو سألت الله في أن يرده عليك. فقال: اعتراضي عليه فيما قضى أشد علي من ذهاب ولدي»[٨٥].
- قال ابن الدباغ: «فلذلك امتنع بعضهم من الدعاء اكتفاء بالعلم بالحال»[٨٦].

---

(٨١) درجات المعاملات ص١٧٣، المقدمة في التصوف ٣٢٦.

(٨٢) اللمع ص٨٠.

(٨٣) المنازل ص٥٢.

(٨٤) الرسالة ٤٢٥/٢.

(٨٥) الإحياء ٣٦٨/٤.

(٨٦) مشارق أنوار القلوب ٧٧.

ولابن تيمية تخريج لقول الجنيد قال فيه: «وكان الجنيد رضي الله عنه سيد الطائفة، ومن أحسنهم تعليما وتأديبا وتقويما، وذلك أن هذه الكلمة هي كلمة استعانة، لا كلمة استرجاع. وكثير من الناس يقولها عند المصائب بمنزلة الاسترجاع، ويقولها جزعا لا صبرا.

فالجنيد أنكر على الشبلي حاله، في سبب قوله لها؛ إذ كانت حالا ينافي الرضا، ولو قالها على الوجه المشروع لم ينكر عليه»[(٨٧)].

وليس المقصود البحث في قصد الجنيد، إنما بيان أن هذه الجملة ظاهرة الاحتمال في ترك الدعاء، فتكون مادة لأرباب هذا التوجه، فكم من كلمة أصحبت وسيلة لمعاني أخرى.

ثم إن الحوقلة للاستعانة، كما ذكر الشيخ، ومن المشروع الاستعانة به تعالى على المصائب.

ولم يتوقف الصوفية عند الكف عن الدعاء، بالاتكال على الرضا، بل صاروا إلى أنه ترك سؤال فضل الآخرة؛ من دخول الجنة، والنجاة من النار.

- نقل القشيري عن الداراني قوله: «الرضا أن لا تسأل الله الجنة، ولا تستعيذ به من النار»[(٨٨)].
- قال الداراني: «لو أدخلني النار، لكنت بذلك راضيا»[(٨٩)].
- ويقول: «قلت: قد نلت من كل مقام حالا، إلا الرضا، فما لي منه إلا مشام الريح. وعلى ذلك: لو أدخل الخلائق كلهم الجنة، وأدخلني النار، لكنت بذلك راضيا»[(٩٠)].
- والنوري يعبر عن درجة ربما هي الأعلى، بقوله: «لو كنت في الدرك الأسفل من النار، كنت أرضى ممن هو في الفردوس الأعلى»[(٩١)].
- ابن تيمية يطعن في نقل القشيري الأول عن الداراني، ويثبت الثاني.. فيقول: «فهذا الكلام مأثور عن أبي سليمان بالإسناد [= الثاني]، ولهذا أسنده القشيري من طريق شيخه أبي

---

(٨٧) الاستقامة ٢/٨٠-٨١.

(٨٨) الرسالة ٢/٤٢٥، الاستقامة ٢/٨٥.

(٨٩) الرسالة ٢/٤٢٦، الإحياء ٤/٣٦٨.

(٩٠) الإحياء ٤/٣٦٨.

(٩١) المقدمة في التصوف ص٣٢٦، ضمن تسع رسائل للسلمي.

عبدالرحمن، بخلاف تلك الكلمة [= الأول] فإنها لم تسند عنه، فلا أصل لها عن الشيخ أبي سليمان»[٩٢].

سواء صحت أم لا، فهي من تراث التصوف، المتناقل في كتب التصوف، والمتصوفة يقرءونها كذلك، ويتناقلونها باعتبارها مقامات في الرضا، فتنتج أجيالا متصوفة تؤمن بهذا المقام. لقد عُزِل هذا النص عن قائله، فصار تراثا للمتصوفة، في كل حال، فلا فائدة من البحث في صحته أو ضعفه، فتضعيفه لن ينقي كتب الصوفية منه، فتأثيره لا يزال حيا.

ثم إن النص الثاني، الذي لم يطعن فيه ابن تيمية بشيء، هو في معنى هذا الأول الذي طعن فيه، فمن عزم على الرضى، حتى لو ألقي في النار، هو قريب من ترك سؤال الجنة والاستعاذة من النار، فعزمه يعني عدم مبالاته التامة بالنار، وهذا يهيء لترك الاستعاذة منها، وليس بلازم، لكنه يهيئ ويقرب.. ليس بلازم، لأن المعنيين ليسا مطابقين، وهذا ما نبه إليه ابن تيمية بقوله:

«وتلك الكلمة التي قالها أبو سليمان، مع أنها لا تدل على رضاه بذلك، ولكن تدل على عزمه بالرضا بذلك، ونحن نعلم أن ذلك العزم لا يستمر بل ينفسخ، وأن مثل هذه الكلمة تركه أحسن من قولها، وأنها مستدركة كما استدركه دعوى سمنون ورويم وغير ذلك.

فإن بين هذه الكلمة وبين تلك فرقا عظيما، فإن تلك الكلمة مضمونها: أن من سأل الله الجنة، واستعاذه من النار لا يكون راضيا، وفرق بين من يقول: أنا إذا فعل بي كذلك كنت راضيا. وبين من يقول: لا يكون راضيا إلا من لا يطلب خيرا، ومن لا يهرب من شر»[٩٣].

علاقة الرضا بالوحدة في الأديان .

هنا بذرة من بذور وحدة الأديان، ظهرت في مثل قول الداراني والنوري..

فعدم التفريق بين كون المرء في الجنة والنار، أو حتى في الفردوس الأعلى، أو في الدرك الأسفل من النار، والرضا بذلك جميعا.

---

(٩٢) الاستقامة ٢/٨٤، ٨٥.

(٩٣) الاستقامة ٢/٩٤.

وتفضيل النار على الجنة، مادام المحبوب هو الذي اختار له ذلك..

مما يلغي الفرق بين مبدأ الثواب والعقاب، ويلغي مبدأ التمييز بين المسلم والكافر، بل ودين الإسلام ودين الكفار، فلا نعيم ولا عذاب، فالكل راض ما دام هذا هو فعل المحبوب، فأهل النار راضون، وأهل الجنة راضون، فالأمر واحد، مادام أن الله قد رضي ذلك لهم.

وعلى ذلك فإن الكافر إذا دخل النار، فإنه من أسباب سعادته، ؛ لأنه لا يدخل النار إلا برضى الله عن دخوله، فلو لم يرض عن دخوله لما أدخله، فهو قد رضي لأهل الجنة الجنة، ورضي لأهل النار النار .

وربما من دخل النار، فهو أرضى وأحسن حالا ممن دخل الجنة.

وإذا كان كذلك، فأي فرق بين المؤمن والكافر، وإنما علم التمييز بينهما، بما يناله المؤمن من الثواب والنعيم في الجنة، وما يناله الكافر من العقاب والعذاب في النار؟ .

فإذا انقلب من في النار، وهو في الدرك الأسفل، راضيا أكثر رضى ممن هو في الفردوس الأعلى، فحينئذ ينتفي الفرق بين الأديان.

وإذا كان الذي في النار يرضى وينتعم كما يتنعم أهل الجنة - وقد صرح ابن عربي وغيره بنعيم أهل النار كما سيأتي- فأي فائدة حينذاك في الدعوة إلى الإسلام، والدخول في الإيمان، والتحذير من الموت على عبادة الأوثان، والتخويف بالنيران، والكل راض ؟ .

وسواء قصدوا ذلك أم لا، فإن كلامهم لا يفهم إلا على هذا النحو.

ثم إنه جاءتنا نصوص توضح أن هذا هو المفهوم الذي ينشدونه.

- قال أبو عمرو الدمشقي: «استحسان الكون على العموم دليل على صحة المحبة، واستحسانه على الخصوص يؤدي إلى فتن وظلمات»[٩٤].
- قول الواسطي: «كائنات محتومة، بأسباب معروفة، وأوقات معلومة، اعتراض السريرة عليها رعونة»[٩٥].

(٩٤) طبقات الصوفية ص٢٨٨.

(٩٥) طبقات الصوفية ص٣٠٤.

فالرضا بما يحصل عموما من كفر وإيمان، دليل على صحة المحبة؛ لأن الكل حادث عن أمر الله، وأما إذا قصر لاستحسان والرضا على الخصوص؛ فلم يستحسن إلا الخير والإيمان، واعترض على الكفر والشر وسخط عليه، فإنه يؤدي إلى فتن وظلمات، لما فيه من التقاطع بين المؤمنين والكافرين والجهاد وذهاب الأموال والأنفس .

وهكذا الرضا كان عند الصوفية، من بذور القبول لجميع الأديان والملل.

المبحث الثاني
تقريرات المتصوفة لفكرة وحدة الأديان

تمهيد

تلك هي القضايا الرئيسة التي ولدت فكرة وحدة الأديان، وكانت ركائز لها، ولم تظهر عند الأولين بوضوح، لكنها عند المتأخرين تبلورت وقامت على أنقاض التدين بدين واحد.

وقد لاحظنا أن تلك القضايا صدرت وانطلقت منذ العهد الأول للصوفية، وبذلك نعلم أن هذه الفكرة كانت لها نوع قبول عند الصوفية، تمثل شيء من ذلك، في إقبالهم على التعلم، وأخذ مبادئ ومفاهيم: المعرفة، والمحبة، والمجاهدة من الرهبان. من: نصارى، وبوذيين، ومجوس، وغيرهم.[٩٦]

وقد وصلنا نص عن الصوفي العريق البسطامي يؤيد هذا، وهو الذي اشتهر بالصراحة، كما اشتهر الشبلي والحلاج دون غيرهم، ممن آثروا الكتمان طلبا للسلامة.

- فقد اجتاز مقبرة لليهود فقال: «معذورون». ثم اجتاز مقبرة للمسلمين، فقال: «مغرورون». ثم

(٩٦) انظر: نشأة التفكير الفلسفي ١٧٩/٣.

قال يخاطب الله تعالى: «ما هؤلاء حتى تعذبهم، حطام جرت عليهم القضايا اعف عنهم»[97].

فهذه القصة تحمل في طياتها من معاني الوحدة، فقد اعتذر لليهود وهم كفار، وهذا ما سوف نراه من كلام ابن عربي ومن وافقه، من الاعتذار لكل من عبد غير الله تعالى، أنهم ما عبدوا غيره إلا لظنهم الألوهية في تلك المعبودات.

ثم وصف المسلمين بالغرور، وهكذا قال ابن عربي وغيره؛ كونهم (= المسلمين) قصروا عبادتهم على الواحد سبحانه، ولم يعبدوه في كل شيء، ثم ظنوا أنهم على حق وغيرهم على باطل، وهذا هو سبب غرورهم.

ثم علل موقفه هذا، بأن هؤلاء الكفار مجبورون بما كتب عليهم، فهو يطلب العفو لهم. في هذا يخالفه من بعده كابن عربي، فابن عربي وغيره لا يطلبون العفو للكفار؛ لأنهم بنظرهم غير عاصين، حيث داروا مع القضاء الكوني، فالرحمة تعمهم وتشملهم كما تشمل المؤمنين.

هذا نوع تطور حصل في هذه الفكرة، من جهة الظهور والتقرير، لا من جهة النشوء والابتداء، فنص أبي يزيد لا يدل على أنه يؤمن إيمانا عميقا بوحدة الأديان، ولذا يجادل ربه في اليهود ويطلب لهم العفو.

فهو إذن يعلم أن ثمة فرقا بين المسلمين والكافرين، لكنه مع ذلك يكره هذا الفرق، ويراه باطلا يجب أن يزول، ومن هنا يعاتب ربه في الكفار، ويطلب العفو عنهم.

لكن هذا الموقف من أبي يزيد المتردد، بين قناعته القاضية بعدم التفريق بين الأديان، وبين معرفته بأن الله فرق بينها، لا يلبث أن يزول عند المتأخرين، ويصبح الأمر واحدا.

فالمتأخرون كان لهم دور بارز جدا في تقرير الفكرة والتدليل لها، وإذا كانت بعض الأفكار الصوفية الخطيرة، كمفهوم الولاية والوحدة في الوجود، قد ظهرت وتقررت منذ القرون الأولى بوضوح، فالوحدة في الأديان لم تكن كذلك.

---

(٩٧) اللمع ٤٧٣.

بل الواضح منها تلك القواعد التي تقررها وتقوم عليها، أما القول بأن الدين واحد، والناس جميعهم عابدون لله تعالى، مهما اختلفت معبوداتهم، فهذا غير مشهور - في حدود بحثي - كما هو في الولاية والوحدة، إلا من نص هنا، أو هناك، كمثل ما ورد عن الحلاج:

يروي عبد الله بن طاهر الأزدي قال: «كنت أخاصم يهوديا في سوق بغداد، وجرى على لفظي أن قلت له: يا كلب! . فمرّ بي الحسين بن منصور، ونظر إلي شزرا، وقال: لا تنبح كلبك. وقال: يا بني! ، الأديان كلها لله، شغل بكل دين طائفة، لا اختيارا فيهم، بل اختيارا عليهم، فمن لام أحدا ببطلان ما هو عليه، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية، والقدرية مجوس هذه الأمة[٩٨]. واعلم أن اليهودية، والنصرانية، والإسلام وغير ذلك من الأديان، هي ألقاب مختلفة، وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغير، ولا يختلف، ثم قال:

تفكرت في الأديان جدا محققا ... فألفيتها أصلا له شعب جما

فلا تطلبن للمرء دينا فإنه ... يصد عن الوصل الوثيق وإنما

يطالبه أصل يعبر عنده ... جمي المعالي والمعاني فيفهما»[٩٩]

واعتقاد الحلاج بوحدة الأديان ليس غريبا ولا بعيدا؛ إذ هي من لوازم الاعتقاد بوحدة الوجود، كما تقدم.

جاء في مقدمة شرح ديوان الحلاج للدكتور كامل الشيبي، رواية يرويها قس سرياني عراقي مقيم في باريس، يدعي دهان الموصلي. يقول هذا القس: «إن المستشرق لويس ماسنيون كلفه في ربيع ١٩٥٣ بإقامة قداس خاص على روح الحسين بن منصور الحلاج، في البيعة التي يشرف عليها في العاصمة الفرنسية، يوم ذكرى وفاته. ويذكر الموصلي أنه دهش لطلبه، وذكّره بأن الحلاج مسلم. فقال ماسنيون: الحلاج رجل روحاني، وإن فوارق الأديان لا يحسب لها حساب في حالته»[١٠٠].

---

(٩٨) يشير إلى نص الأثر الوارد عند أبي داود وغيره عن ابن عمر، وتمامه: «إن مرضوا فلا تعودهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم». حسن الألباني في صحيح الجامع الصغير رقم ٤٤٤٢.

(٩٩) أخبار الحلاج ص١٢٦.

(١٠٠) انظر: نقلا عن: «الصوفية نشأتها وتطورها»، المقال الذي كتبه جهاد فاضل في مجلة الحوادث/ عدد١٤٢٠.

ولعل سبب قلة عناية المتصوفة - المتقدمين المتحققين - بفكرة وحدة الأديان، أن فكرة الولاية لها مستند شرعي، والوحدة في الوجود تشتبه بالوحدة في الشهود، فأمكن التصريح بهما، أما القول بأن الدين واحد، والكل عابد لله تعالى، مهما عبد، فهو من الباطل الظاهر من كل وجه، وليس عليه دليل، ولو على سبيل الشبهة.

فكان أن اكتفى - من كان له عناية وقصد - بالتنصيص على أصول الفكرة وذرائعها، من: ربوبية، وجبر، ورضا، وحب أزلي. فإذا أتى من بعدهم، استعانوا بها على تأصيل الفكرة، المنسجمة مع المبدأ الصوفي؛ كونه يقبل بوحدة الوجود، وهذا ما حصل.

لذا سندرس هذا الفكرة كيف تبلورت وظهرت عند المتأخرين من خلال الأفكار التالية:

١- المعبود الواحد.

٢- التدين بكل دين.

٣- مآل الكل إلى الإيمان والنعيم.

طرق تقرير فكرة وحدة الأديان

لم يكن الصوفية وهم يقررون هذه الفكرة، وكثيرا من أفكارهم، يخاطبون عقلا سويا، بل كانوا مغربين جدا، فمن البداهة أن يكتشف المرء خطأهم؛ فقد ساووا بين الخير والشر، والإيمان والكفر، والليل والنهار .. ساووا بين النقيضين؛ الذين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

فقد ذهبوا إلى استصواب آراء جميع الناس في اعتقاداتهم، وخطؤوا من حصر عقيدته في شيء معين وجهلوه، وقد ترتب على ذلك هدم الشرائع السماوية، وذم الرسالات والرسل، والحكم بالنجاة لإبليس وفرعون، وكل من شهد له بالنار في الآخرة.

فهم يقررون أن المعبود واحد، وأن الكل مآله إلى الإيمان، وأن الكل سينعم في الآخرة، فأهل الجنة نعيمهم في الجنة، وأهل النار نعيمهم في النار.

وإذا درسنا هذه الأفكار سيتبدى لنا مدى تجاوز الصوفية لحدود المعقول، فلننظر إذن.

١ـ المعبود واحد

يتخذ الصوفية من فكرتي: التجلي الإلهي في الكون. (= فكرة صوفية خالصة، أثر

عن القول بوحدة الوجود). والقضاء الكوني. (= إرادة إلهية). لتقرير: أن المعبود واحد، هو الله تعالى، فمهما عبد الناس، فما عبدوا سوى الله تعالى. يقول ابن عربي:

«ومن ذلك حب الجمال، هو نعت إلهي، ثبت في الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: (إن الله جميل يحب الجمال)[١٠١]، فنبهنا بقوله: (جميل) أن نحبه، فانقسمنا في ذلك على قسمين:

فمنا من نظر إلى جمال الكمال، وهو جمال الحكمة، فأحبه في كل شيء؛ لأن كل شيء محكم، وهو صنعة الحكيم.

ومنا من لم تبلغ مرتبته هذا، وما عنده علم بالجمال إلا هذا الجمال المقيد، الموقوف على الغرض، وهو في الشرع موضع قوله: (اعبدالله كأنك تراه)[١٠٢]، فجاء بكاف الصفة، فتخيل هذا الذي لم يصل إلى فهمه أكثر من هذا الجمال المقيد، فقيده به، كما قيده بالقبلة، فأحبه لجماله، ولا حرج عليه في ذلك، فإنه أتى بالمشروع له على قدر وسعه، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها».[١٠٣]

فجعل من أحب الله في كل شيء، وعبده في كل شيء، رفيع المرتبة في معرفة الله تعالى، ومن أحبه وعبده في ذات واحدة، هي ذات الإله الحق، لا الوجود كله، وجعل قبلته إلى الكعبة وحدها، لا إلى كل وثن وصنم ومعبود: في مرتبة أدنى.. قليل الفهم والعقل.. صاحب وهم وتخييل، لا حقيقة وعلم، لكنه على كل حال معذور فيما فعل، حين جعل إلهه ومعبوده هو الله فحسب، وقيد قبلته بقبلة واحدة فحسب، مادام قد استفرغ جهده وطاقته.

والحقيقة عند ابن عربي والفكر الصوفي: أن كل عابد فما عبد في الحقيقية سوى الله سبحانه؛ لأن يتجلى في كل صورة، أو يحتجب خلف كل صورة..

فمن عرف ذلك فهو من العارفين، وهم أصحاب القسم الأول.

ومن لم يعرف وانحجب بالمحل، ولم يدرك أنه في الحقيقة إنما يحب الله تعالى ويعبده في كل صورة، فهو من العوام أصحاب القسم الثاني.

---

(١٠١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: تحريم الكبر وبيانه، عن ابن مسعود ٩٣/١.

(١٠٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: سؤال جبريل، من حديث عمر ٢٧/١.

(١٠٣) الفتوحات المكية ٣٤٥/٢.

ويدلل على ذلك: أنه كل عابد ما عبد معبودا، إلا لأنه تخيل فيه الألوهية، ولولا ذلك ما عبده، والله يقول: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ (الإسراء: ٢٣)، فيجعل القضاء قضاء كونيا، أي كل عابد فما عبد إلا الله؛ لأن الله هو الذي قضى ذلك وقدره، فلا مفر، يقول: «فالعالم كله محب ومحبوب، وكل ذلك راجع إليه، كما أنه لم يعبد سواه، فإنه ما عُبد من عُبد، إلا بتخيل الألوهية فيه، ولولاها ما عبد، يقول تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ الإسراء: ٢٣)».(١٠٤)

ومثل هذا يقوله معاصره شاعر الفرس جلال الدين الرومي، في كتابه: «كتاب فيه ما فيه»:

«وبرغم أن الطرق مختلفة، يظل القصد واحدا... قلوب الجميع متفقة على الكعبة. للقلوب ارتباط وعشق ومحبة عظيمة للكعبة، وليس فيها مجال للاختلاف، وذلك التعلق ليس كفرا ولا إيمانا...هذا يقول لذلك: إنك مبطل، وكافر. وذلك الآخر يرد بالأوصاف نفسها. أقول: بمجرد أن يصلوا إلى الكعبة يغدو معلوما أن ذلك الاحتراب إنما كان في الطرق فحسب، وأن مقصودهم كان واحدا...

ولنعد إلى أصل الحديث: كل الناس في أعماق قلوبهم محبون للحق، وطلاب له، ولديهم حاجة إليه في كل شيء يضعون رجاءهم فيه، ويرون أنه لا أحد غيره قادر ومتصرف في شؤونهم. مثل هذا المعنى ليس كفرا ولا إيمانا. وليس لذلك اسم من الوجهة الباطنية.

أما عندما ينساب ماء المعنى من الباطن نحو ميزاب اللسان ويتجمد، فإنه يستلزم صورة وعبارة؛ وهاهنا يغدو كفرا وإيمانا وخيرا وشرا».(١٠٥)

فهي نظرية غير مسبوقة، في تعليل تساوي الناس في الدين والإيمان، إنها من جهة الباطن متساوية غير مختلفة، الاختلاف في الصور الظاهرة فحسب، هناك العداوات والتباغض والبراء والكفر والتكفير، لكن في الباطن فكل ذلك نفي واتحاد.

---

(١٠٤) الفتوحات المكية ٢/٣٢٦.

(١٠٥) ص١٥٣-١٥٤.

وقد كان للجيلي دور بارز في ترسيخ هذه الفكرة، في كتابه «الإنسان الكامل»، قال: «الباب الثالث والستون: في سائر الأديان والعبادات ونكتة جميع الأحوال والمقامات. اعلم أن الله تعالى إنما خلق جميع الموجودات لعبادته، فهم مجبولون على ذلك مفطورون عليه من حيث الأصالة، فما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله تعالى، بحاله، ومقاله، وفعاله، بل بذاته وصفاته، فكل شيء في الوجود مطيع لله تعالى، لقوله تعالى للسموات والأرض: ﴿ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ ﴾ (فصلت:١١)، وليس المراد بالسموات إلا أهلها ولا بالأرض إلا سكانها، وقال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ (الذاريات: ٥٦)».

يستشهد على وحدة الأديان بالآيات القرآنية، ويفسرها بما يتلاءم مع ما يذهب إليه، كما يفعل ابن عربي، بل ويزعم أن الرسول ﷺ شهد بذلك؛ أي بوحدة الأديان، يقول:

«ثم شهد لهم رسول الله ﷺ أنهم يعبدونه بقوله: (كل ميسر لما خلق له)[(١٠٦)]؛ لأن الجن والإنس مخلوقون لعبادته، وهم ميسرون لما خلقوا له».

ويمضي ليربط وحدة الأديان بأسماء الله وصفاته، وأن الاختلاف بين الناس في معبوداتهم مردها إلى اختلاف أسماء الله وصفاته:

فالمهتدي عبده باسمه الهادي، والضال عبده باسمه المضل.

فمن اتبع الرسل، فقد عبده من حيث اسمه الهادي. ومن خالف الرسل، عبده من حيث اسمه المضل. ومن هنا اختلف الناس؛ أي بسبب اختلاف أسماء الله وصفاته، وكل طائفة من هؤلاء عبدت ما ظنته صوابا، ولو كان خطأ عند غيرها، ولكن الله حسّنه عندها؛ ليعبدوه من حيث صفاته، ويجعل ذلك هو معنى قوله تعالى: ﴿ مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآ ﴾ (هود: ٥٦)، فهو الفاعل بهم على حسب ما يريد مراده، وهو عين ما اقتضته صفاته، فكل من في الوجود عابد لله تعالى مطيع له؛ لقوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ (الإسراء: ٤٤)، ويجعل التسبيح منه ما يكون مخالفة ومعصية وجحودا، كما أنه يكون طاعة؛ ليبين صحة طريقة المخالفين والكافرين.

---

(١٠٦) رواه البخاري في صحيحه، في القدر، باب: جف القلم على علم الله، عن عمران بن حصين ٦/٢٤٣٤.

ثم إنه شرع في سرد قصة آدم ونزوله من الجنة، وأنه صار نبيا لذريته، فكان يعلمهم ما أمره الله، وكانت له صحف أنزلها الله عليه، فمن تعلم من أولاده قراءة تلك الصحف، آمن بالضرورة لما فيها من البيان، ومن اشتغل بلذاته، أنكر وآل أمره إلى الكفر.

ثم لما توفي افترقت ذريته، فصارت الطائفة المؤمنة إلى أن صورت صنما على صورته، طلبا للقربى إلى الله، وتبعتها طائفة عبدت تلك الصورة نفسها، وهم عبدة الأوثان.

ثم سرد أقسام العبّاد:

- منهم من عبد الطبائع الأربعة الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة.
- ومنهم عباد الكواكب السبعة.
- ومنهم عباد النور والظلمة.
- ومنهم عباد النار.
- ومنهم من ترك العبادة أصلا.
- ومنهم البراهمة، واليهود، والنصارى ثم المسلمين.

فهؤلاء عشر ملل، بالإضافة إلى عبدة الأوثان، وهم الكفار، هي أصول الملل.

ثم قال مقررا ومصححا لجميع الملل السابقة: «فكل هذا الطوائف عابدون لله تعالى، كما ينبغي أن يعبد؛ لأنه خلقهم لنفسه لا لهم، فهم له كما يستحق، ثم إنه سبحانه وتعالى أظهر في هذه الملل حقائق أسمائه وصفاته، فتجلى في جميعها بذاته، فعبدته جميع الطوائف»[(١٠٧)].

إذن هذا هو حقيقة التجلي الذي تحدث عنه ابن عربي وغيره في وحدة الوجود، مآله تصحيح جميع أديان البشرية؛ إذ كان الله تعالى قد أظهر في كل ملل البشر واعتقاداتهم، على اختلاف أنواعها: حقائق أسمائه وصفات. وذلك بتجليه في جميع معبودات البشر، بلا استثناء بذاته، حتى ولو اخترع في هذا العصر معبود جديد لم يكن، فإن الله سبحانه يتجلى فيه بذاته ولا بد؛ إذ هو كل الوجود والوجود هو سبحانه، فمهما عبدت الطوائف ما عبدت من الأشياء، فإنها لم تعبد إلا الله تعالى.

---

(١٠٧) الإنسان الكامل ٢/١١٩.

ويجتهد الجيلي في التدليل على أن كل من عبد غير الله، فإنما عبد الله تعالى، فيعلل عبادة كل ملة لمعبودها .

فأما الكفار فإنهم عبدوه بالذات؛ لأنه لما كان الحق سبحانه وتعالى حقيقة الوجود بأسره، والكفار من جملة الوجود وهو حقيقتهم، فكفروا أن يكون لهم رب؛ لأنه تعالى حقيقتهم .

ثم من عبد الوثن، فلسر وجوده سبحانه بكماله، بلا حلول ولا مزج، في كل فرد من أفراد ذرات الوجود، فكان تعالى حقيقة تلك الأوثان التي يعبدونها، فما عبدوا إلا الله.

ثم طائفة الطبائعية، فقد عبدوه من حيث صفاته الأربع، فالرطوبة مظهر الحياة، واليبوسة مظهر العلم، والحرارة مظهر الإرادة، واليبوسة مظهر القدرة، وحقيقة هذه المظاهر ذات الموصوف بها سبحانه وتعالى، فلما عين الطبائعيون هذه الحقيقة، وهي اللطيفة الموجودة في هذه المظاهر، عبدوا هذه الطبائع.

وأما الفلاسفة فإنهم عبدوه من حيث أسماؤه سبحانه وتعالى؛ لأن النجوم مظهر أسمائه، وهو تعالى حقيقتها بذاته.

وأما الثنوية فإنهم عبدوه من حيث نفسه تعالى؛ لأنه جمع الأضداد بنفسه، فشمل المراتب الحقية، والمراتب الخلقية، فما كان منسوبا إلى الحقيقة الحقية، فهو الظاهر في الأنوار. وما كان منسوبا إلى الحقيقة الخلقية، فهو عبارة عن الظلمة، فعبدوا النور والظلمة، لهذا السر الإلهي، الجامع للوصفين وللضدين.

وأما المجوس فإنهم عبدوه من حيث الأحدية، فكما أن الأحدية مفنية لجميع المراتب والأسماء والأوصاف، كذلك النار فإنها مفنية لجميع الطبائع بمحاذاتها.

وأما الدهرية فإنهم عبدوه من حيث الهوية، فقال عليه السلام: (لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر) (١٠٨).

وأما البراهمة فإنهم يعبدون الله مطلقا، لا من حيث نبي، ولا من حيث رسول، بل يقولون إن ما في الوجود شيء إلا وهو مخلوق لله، فهم مقرون بوحدانية الله تعالى في الوجود.

---

(١٠٨) رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الألفاظ من الأدب، باب: النهي عن سب الدهر، عن أبي هريرة٤/١٧٦٣.

وأما اليهود فإنهم يتعبدون بتوحيد الله تعالى، ثم بالصلاة في كل يوم مرتين.

وأما النصارى فإنهم أقرب من جميع الأمم الماضية إلى الحق تعالى، فهم دون المحمديين، وسببه أنهم طلبوا لله تعالى، فعبدوه في عيسى ومريم وروح القدس، ثم قالوا بعدم التجزئة، ثم قالوا بقدمه على وجوده في محدث عيسى، وكل هذا تنزيه في تشبيه لائق بالجناب الإلهي، لكنهم لما حصروا ذلك في هؤلاء الثلاثة، نزلوا عن درجة الموحدين، غير أنهم أقرب من غيرهم إلى المحمدين؛ لأن من شهد الله في الإنسان، كان شهوده أكمل من جميع من شهد الله من أنواع المخلوقات.

وأما المسلمون فهم خير أمة أخرجت للناس.

والأعجب، وليس بعجب، أنه يرى إبليس يعبد الله تعالى، وأنه لما أمر بالسجود لآدم لم يسجد لكيلا يبذل سجوده لغير الله؛ ولذا سمي إبليس، لأن الأمر التبس عليه، فإنه لو فطن لعلم أن السجود عن أمر الله سجود لله، فلو سجد لآدم، لكان ساجدا لله تعالى، قال:

«لما خلق الله آدم عليه السلام وأمر ملائكته بالسجود له، التبس الأمر على إبليس، فظن أنه لو سجد لآدم كان عابدا لغير الله، ولم يعلم أن من سجد بأمر فقد سجد لله، فلهذا امتنع وما سمي إبليس إلا لنكتة هذا التلبيس الذي وقع فيه فافهم، وإلا فاسمه قبل ذلك عزازيل، وكنيته أبو مرة»(١٠٩).

ويندب على من قيد معبوده في صورة معينة واحدة، ويطلب أن تكون العبادة على الإطلاق لا على التقييد، وأن أهل العبادة المطلقة هو الموحدون الذين ينادون من قريب، أما أهل العبادة المقيدة، فهم المشركون الذين ينادون من بعيد، يقول:

«فما في الوجود حيوان إلا وهو يعبد الله تعالى، إما على التقييد بمظهر ومحدث، وإما على الإطلاق، فمن عبده على الإطلاق فهو موحد، ومن عبده على التقييد فهو مشرك، كلهم عباد الله على الحقيقة؛ لأجل وجود الحق فيها، فإن الحق من حيث ذاته يقتضي أن لا يظهر في شيء، إلا ويعبد ذلك الشيء، وقد ظهر في ذرات الوجود»(١١٠).

---

(١٠٩) انظر: الإنسان الكامل ٢/٦١.

(١١٠) الإنسان الكامل ٢/١٢٤.

فحاصل الأمر كما قال ابن عربي في كلمة مختصرة:

- «فما أحد في العالم إلا على الصراط المستقيم»[(١١١)].

سواء في القديم أو في الحديث؛ لأن الوجود كله هو الله، والله تعالى يتنزه عن الضلالة. هذا الفكر لا يزال حيا، بحياة ابن عربي الفكرية، والعناية البالغة بآرائه حول الوحدة، وليس وحده في هذا، يقول أحمد أمين:

«وقد وضع متصوف هندي حديث، مبادئ التصوف في عشرة أصول:

١- لا يوجد إلا إله واحد، وهو أبدي أزلي، ومهما تعددت الأسماء، واللغات فهو هو، يراه الصوفيون في: الشمس، وفي النار، وفي الأصنام، وفي كل ما يعبد، بل يرونه في أشكال العالم...

٢- الأديان كلها طرق إلى الله تعالى.. »[(١١٢)].

فقد بني على الاعتقاد بالمعبود الواحد، قول آخر لازم لزوما لا ينفك، هو ما أشار إليه آنفا بالقول: «الأديان كلها طرق إلى الله تعالى». وهذا ما سنذكره فيما يلي.

٢ـ التدين بكل دين

قالوا: إن المعبود واحد، ولو اختلفت المعبودات. والتدين واحد، ولو اختلفت الأديان.

ترتب على ذلك تجويزهم التدين بأي دين، بل بكل دين، ومن الخطأ أن يحصر الإنسان نفسه في دين واحد، بل الصحيح أن يتدين، ويقبل كل ذلك، وهذا هو حقيقة التوحيد وغيره شرك. يقول ابن عربي:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني[(١١٣)]

---

(١١١) فصوص الحكم ١٥٨/٢.

(١١٢) ظهر الإسلام ٧٩/٢، وقد ترجمها أحمد أمين من الإنجليزية.

(١١٣) ترجمان الأشواق ٤٣.

فكل إنسان عقيدته ما جعله في نفسه، فكل من عبد ما جعله في نفسه فقد أصاب، والحذر من التقيد بدين خاص، فالخير الكثير في الاعتقاد بجميع الملل والعقائد، وقبول جميع المعتقدات دون تفريق، وذلك أن عبادة الله تعالى، لا تنحصر في دين دون غيره، ولو كان الإسلام نفسه، لكونه واسعا.. هكذا يقرر ابن عربي، بل ويستدل عليه بالقرآن، ويقول:

«وبالجملة فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه، يرجع بها إليه ويطلبه فيها، فإذا تجلى له الحق فيها، عرفه وأقر به، وإن تجلى له في غيرها، أنكره وتعوذ منه وأساء الأدب عليه في نفس الأمر، وهو عند نفسه أن قد تأدب معه، فلا يعتقد معتقد إلهاً، إلا بما جعله في نفسه، فالإله في الاعتقادات بالجعل، فما رأوا إلا نفوسهم، وما جعلوا فيها.

فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم الأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها، فإن الله أوسع من أن يحصره عقد دون عقد، فإن يقول: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾(البقرة: ١١٥)»[١١٤].

ولا يبعد عنه ابن الفارض كثيرا، فيقول:

وإن نار بالتنزيل محراب مسجد	فما بار بالإنجيل هيكل بيعة
وإن خر للأحجار في البد عاكف	فلا وجه للإنكار بالعصبية
وقد بلغ الإنذار عني من بغى	وقامت بي الأعذار في كل فرقة
وما زاغت الأبصار من كل ملة	وما راغت الأفكار في كل نحلة
وإن عبد النار المجوس وما أنطفت	كما جاء في الأخبار في ألف حجة
فما قصدوا غيري وإن كان قصدهم	سواي وإن لم يظهروا عقد نية[١١٥]

فنور المحراب بالقرآن فيه، لا يجعل الكنيسة ظلاما إذا تلي الإنجيل فيها، وإن سجود متعبد مترهب في بيوت الأصنام، لا يسوغ الإنكار عليه تعصبا لدين، فالكل معذور في عبادته ولا لوم عليه أبدا، فإنما هو مصيب، فكل من عبد شيئا، سواء كان نارا، أو شمسا، أو حجرا، أو غير ذلك فما عبدوا غير الله، وهو يقول: «فما قصدوا غيري»؛ لأنه يقول بالاتحاد، أنه متحد به سبحانه وتعالى علوا عظيما.

(١١٤) فصوص الحكم ١١٣.

(١١٥) ديوان ابن الفارض٦٧.

حتى الهروي صاحب المنازل، نقل عنه شيء في هذا، في رباعيات وديوان اسمه: (مناجاة):

- يقول: «أنا لا أحتاج إلى خمر ولا إلى قدح، إنني سكران بحبك .. أنا أطلبك في الكعبة، وفي بيت الصنم، ولكن ما الكعبة، وما بيت الصنم لي؟ »[(١١٦)].

وقد ذكر أن أبا سعيد بن أبي الخير الخراساني ت ٤٤٠ هـ كان شاعرا فارسيا ولم يكن يحفل بالأديان ولا بالإسلام. [(١١٧)]

يقول جلال الدين الرومي، وهو شاعر الصوفية الأول، وهو من الفرس ولسانه فارسي:
«نفسي أيها النور المشرق لاتنأ عني .. حبي أيها المشهد المتألق لاتنأ عني .. انظر إلى العمامة أحكمتها فوق رأسي، بل انظر إلى زنار زرادشت حول خصري .. أحمل الزنار .. وأحمل المخلاة.. لابل أحمل النور، فلا تنأ عني .. مسلم أنا ولكن نصراني وبراهمي وزرادشت .. توكلت عليك أيها الحق الأعلى، فلا تنأ عني .. لاتنأ عني .. ليست لي سوى معبد واحد .. مسجد أو كنيسة .. أو بيت أصنام ووجهك الكريم فيه غاية نعمتي فلا تنأ عن»[(١١٨)].

وهذا الفارسي مبجل تبجيلا عظيما عند الصوفية قديما وحديثا. انظر ثناء صاحب كتاب «الحب الخالد» محمد الحجار. [(١١٩)]

يقول محمد إقبال عن الصوفي:
«متاع الشيخ ليس إلا أساطير قديمة .. كلامه ظن وتخمين .. حتى الآن إسلامه زناري .. وحين صار الحرم ديرا صار هو من براهمته»[(١٢٠)]

ويقول محمد بهاء الدين البيطار في كتاب (النفحات القدسية):

«وما الكلب والخنزير إلا إلهنا   وما الله إلا راهب في كنيسة»[(١٢١)]

---

(١١٦) انظر: التصوف في الاسلام ص١١٢ نقلا عن ١٢ ,٤ Rempis.

(١١٧) المرجع نفسه ص٧٧ نقلا عن Enc . Isl . I ١٠٤.

(١١٨) الصوفية الوجه الآخر ص، ٤٣ وانظر: الصوفية نشأتها وتطورها ص٦٠ نقلا عن مجلة العروة الوثقى عدد ٦١ لعام ١٤٠٣هـ، وانظر هذا النص كذلك في: ظهر الإسلام ٦٦/٢.

(١١٩) ص ١٩.

(١٢٠) الصوفية نشأتها وتطورها ص٥٥، نقلا عن ديوان أرمغان حجاز ص١٣٠، تحقيق د. سمير عبد الحميد.

(١٢١) الصوفية الوجه الآخر ص٢٧.

نصوص كثيرة، لا تحصر عددا، تجري في هذا المجري، من غير أي احتراز، ولا خشية، بصراحة بالغة، وعبارة واضحة، فهي فكرة ليست وليدة نفسها، بل نتجت عن أصل التصوف، القائل بوحدة الوجود، فهذه نتيجة لازمة، وإبطالها يعني إبطال التصوف نفسه؛ لذا لم يتردد الصوفية في إعلانها، خصوصا المتأخرين منهم؛ إذ لم يعد يتهددهم شيء يخشونه، يحملهم على الكتمان، أو التلميح، فالحرية كاملة، والنفس مضمونة ألا ينالها هتك من قبل الاعتقاد والرأي، فعلى هذا القانون سار المتأخرون من السلاطين، فأفسح لكل ذي رأي أن يبدي رأيه، ولو كان غريبا، أو بدعة من الأمر. بل كان منهم من يذهب هذا المذهب، وينصره، ويحتفي به، وإن كان فيهم من لم يتفطن إلى حقيقة القول.

٣ـ مآل الكل إلى الإيمان والنعيم

تقرر ما سبق، وكل نتيجة تبنى عليها نتيجة، هي لازمة حتمية، فهو بناء بعضه فوق بعض، وما بني على باطل فهو باطل، كما أن ما بني على حق فهو حق، فهما بناءان كلاهما، إلى جنب بعض، لكن هذا بني على أساس من التقوى والرضى الإلهي، والآخر بني على جرف هار، ينهار به في نار جهنم.

فمن نتائج، القول بأن المحب لا يضره ذنب، ولا ينتفع بطاعة، يقول ابن عربي: «هذا ميزان الاعتدال، وهو الميزان الإلهي، لا تؤثر فيه العوارض، ولا يتأثر بالأحوال، المحب الله لا ينتفع بالطاعة، ولا يتضرر بالمخالفة. من أحبه من عباده لم تضره الذنوب»(١٢٢). الانتفاع بالطاعة، والتضرر بالمخالفة يكون إذا كان الدين المطلوب واحدا، أما إذا كانت الأديان كلها واحدة، والاعتقاد جميعه بلا استثناء واحد، فحينئذ لا يقال هذا عاصي باعتقاده، وهذا طائع باعتقاده، فالكل طائع وموافق.

ذلك في باب الاعتقاد، فماذا عن العمل، أليس ثمة أعمال محرمة في كافة الأديان الوضعية منها وغير الوضعية، كالقتل، والزنا، والسرقة، والخمر، والاستيلاء على الأموال؟.

إن ابن عربي - وغيره - يرى الدين ما كان بالجعل، فكل ما جعله المرء دينا فهو دين،

(١٢٢) الفتوحات المكية ٢/٣٥٩.

وهو حق، وهو صواب، وعليه: فمن جعل دينه القتل، والعدوان، وفعل الفواحش. فيلزم أن يكون صحيحا؛ فكل ما في الكون صواب، لأنه من عند الله، ولأن الفاعل هو الله تعالى علوا. هكذا يؤول كلامه إلى تصحيح كل بلية وشر في العالم، ويكون المقصود بالمخالفة هنا في كلامه، كل أنواع المخالفات، العقدية منها أو العملية.

وهذا يهود، في دينهم، قتل، وسرقة غير اليهودي، والزنا بغير اليهودية، وفعل كافة المحرمات مع من يسمونهم بالجويم. وهذا دينهم، وهو يقولون: إنهم محبون لله، وهم شعبه المختار.

لم يكن لمذهب ابن عربي إلا أن يصل إلى توثيق إيمان كل أتباع الأديان، وتبشيرهم بالنجاة، فإنه لما كان الكل عابدا لله تعالى، فإن الكل مآله إلى الإيمان، يقول:

«فقد بان لك عن الله تعالى أنه في أينية كل وجهة، وما ثم إلا الاعتقادات، فالكل مصيب، والكل مأمور، وكل مصيب مأجور وسعيد، وكل سعيد مرضي عنه، وإن شقي زمانا في الدار الآخرة، فقد مرض وتألم أهل العناية مع علمنا بأنهم سعداء، وأهل حق في الحياة الدنيا»(١٢٣).

شرح كلامه: أن ما يصاب به الكفار في الآخرة من العذاب، الذي تحدث عنه القرآن، لا يعني أنه مغضوب عليهم، باقون في العذاب أبدا، بل ما يصيب الكافر من عذاب النار، هو من جنس ما يصيب المؤمن في الدنيا تمحيصا وتنقية، غاية الأمر أن المؤمن يعذب في الدنيا بالمصائب، والكافر في الآخرة يعذب في النار، وعذابه من جنس العذاب العام؛ الذي ينال جميع البشر، من مرض وفقر وموت ونحو ذلك، ولا فرق بين العذابين، إلا أن هذا في الدنيا، وهذا في الآخرة .

ومن ثم يذهب أن أهل النار، إذا عذبوا زمانا، فإنهم يتنعمون فيها بقية الزمان، وهو بذلك يحاول الجمع بين فكره القاضي بنجاة الكافرين، وحكم القرآن عليهم بالعذاب في الجحيم.

هذه تسوية ظاهرة بين المؤمنين والكافرين، والله تعالى يقول:

- ﴿ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾ ﴾ (ص: ٢٨).

---

(١٢٣) مصرع التصوف ص١٠٠.

- ﴿ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَلَا ٱلْمُسِىٓءُ ۚ قَلِيلًا مَّا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٥٨﴾ ﴾ (غافر: ٥٨).
- ﴿ لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَـٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۚ أَصْحَـٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴿٢٠﴾ ﴾ (الحشر: ٢٠).
- ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾ (القلم: ٣٥-٣٦).

حتى الجيلي قال مثل هذا عن أصول الملل:

«هم الكفار والطبائعية والفلاسفة والثانوية والمجوس والدهرية والبراهمة واليهود والنصارى والمسلمون، وما ثم طائفة من هذه الطوائف إلا وقد خلق الله منها ناسا للجنة وناسا للنار»(١٢٤).

فساوى بين الإسلام وغيره من الأديان والملل، في كون الأتباع من جميعها - بما فيها الإسلام - منهم من يكون في النار، ومنهم يكون في الجنة، وهذا على أساس الوحدوية الدينية؛ إذ كان مآل الكل إلى الرحمة، حتى الذين في النار، كالذين في الجنة.

ومن طريقة ابن عربي تنويع طرق الاستدلال لمذهبه، فهو يزعم أن المشركين في الآخرة أشد حبا لله تعالى للآية: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾ (البقرة: ١٦٥)، وذلك بعد أن يجتمع حبهم، الذي كان منقسما في الدنيا بين كثيرين، يقول:

«فلا يبقى مع المشركين يوم القيامة إلا حبهم لله خاصة، فإنهم في الدنيا أحبوه، وأحبوا شركاءهم على أنهم آلهة، ولولا ذلك التوهم والغلط ما أحبوهم، فكان محبوبهم الألوهة، وتخيلوها في كثيرين، فأحبوه وأحبوا الشركاء، فإذا كان في القيامة، كما ذكرنا، لم يبق عندهم سوى حبهم لله تعالى، فكانوا في الآخرة أشد حبا لله منهم له في الدنيا؛ لكون حبهم كان منقسما، فاجتمع عليه في الآخرة، لما لم يعاين محبوبه، وهو الألوهة إلا فيه خاصة، فلذلك كان سبق الرحمة وقوة الطرفين، وضعف الواسطة بما فيها من الشركة»(١٢٥).

بعد أن يثبت للمشركين أشد المحبة لله تعالى، لكن في الآخرة، بعد أن تجتمع له محبتهم، يظهر برأيه في مآلهم في الآخرة؛ أنها الرحمة والسعادة، وليس العذاب والشقاء، كما نقرأ دوما في الكتاب، وفي سور وآيات كثيرة، يقول:

(١٢٤) الإنسان الكامل ١٢٢/٢.

(١٢٥) الفتوحات المكية ٣٣٦/٢-٣٣٧.

«ولما سبقت المحبة، وحقت الكلمة، وعمت الرحمة، وكانت الدنيا دار امتزاج وحجاب بما قدره العزيز العليم، خلق الآخرة ونقلنا إليها، وهي دار لا تقبل الدعاوي الكاذبة، فأقر الجميع بربوبيته هناك، كما أقروا بربوبيته في قبضة الذر من ظهر آدم.

فكنا في الدنيا وسطا بين طرفين، طرفي توحيد وإقرار، وفي الوسط وقع الشرك مع ثبوت الوجود، فضعف الوسط، ولذلك قالوا: ﴿ مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ ﴾ (الزمر: ٣)، فنسبوا العظمة والكبرياء إلى الله في شركهم.

ثم أخبر تعالى أنه طبع قلب كل من ظهر في ظاهر لقومه بصفة الكبرياء والجبروت، وما جعل في قلوبهم بسبب طابع العناية، فهم عند نفوسهم بما يجدونه من العلم الضروري أذلاء صاغرين، لذلك الطابع، فما دخل الكبرياء على الله قلب مخلوق أصلا، وإن ظهرت منه صفات الكبرياء، فثوب ظاهر لا بطانة له.

وهذا كله من رحمته ومحبته في خلقه؛ ليكون المآل إلى السعادة، فما ضعف الوسط وتقوى الطرفان، غلب في آخر الأمر، وامتلأت الداران، وجعل في كل واحدة منهما نعيما لأهلها، بعدما طهرهم الله بما نالوه من العذاب لينالوا النعيم على طهارة، ألا ترى المقتول قودا، كيف يطهره ذلك القتل من ظلم القتل، الذي قتل من قتل به، فالسيف محاء، وكذلك إقامة الحدود في الدنيا، كلها تطهيرا للمؤمنين، حتى قرصة البرغوث والشوكة يشاكها، وثم طائفة أخرى تقام عليهم حدود الآخرة في النار، ليتطهروا، ثم يرحمون في النار، لما سبق مع عناية المحبة، وإن لم يخرجوا من النار»[١٢٦].

يقول: «وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم، ولكن في النار؛ إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العذاب، أن تكون بردا وسلاما على من فيها، وهذا نعيمهم فنعيم أهل النار، بعد استيفاء الحقوق، نعيم خليل الله، حين ألقي في النار»[١٢٧]. وله طريقته في الجدل للإقناع بفكرته، حيث يتذرع بالمسلمات، ويتوصل بما هو من المحكمات، لا يختلف عليها، لدلالة النصوص الظاهرة عليها: إلى مذهبه في وحدة الأديان، بالتسوية بين الأديان في الصحة وبتحصيل الفلاح والنجاة في الآخرة.

(١٢٦) الفتوحات المكية ٢/٣٢٨-٣٢٩.

(١٢٧) فصوص الحكم ١٥٩.

ينتقل من المسلّم المحكم إلى ما يريد بطريقة ذكية وخطيرة للغاية، لا يفطن إليها إلا العالم والمدقق المحقق، إذ يجعله أمام نتيجة محسومة في وهمه، بحسب ما تدرجه به من الدلائل، فلا يملك أمامها إلا التسليم؛ إذ يقع في وهمه أن رفض تلك النتيجة، هو بالضرورة رفض لمقدماته المسوقة، والتي هي محكمة، فيعز عليه رفض المحكم، خشية على دينه، ليجد نفسه قد أقر بنتيجة لم يعتد عليها، هجمت عليه بعد استدراج، فانظر ما يقول:

«ينبغي للإنسان الطالب مقام الخلة أن يحسن عامة لجميع خلق الله؛ كافرهم ومؤمنهم، طائعهم وعاصيهم، وأن يقوم في العالم مع قوته مقام الحق فيهم، من شمول الرحمة، وعموم لطائفه، من حيث لا يشعرهم أن ذلك الإحسان منه، ويوصل الإحسان إليهم من حيث لا يعلمون، فمن عامل الخلق بهذه الطريقة، وهي طريقة سهلة، فإني دخلتها وذقتها، فما رأيت أسهل منها، ولا ألطف، وما فوق لذتها لذة.

فإذا كان العبد بهذه المثابة صحت له الخلة، وإذا لم يستطع بالظاهر لعدم الموجود أمدهم الله بالباطن، فدعا الله لهم في نفسه بينه وبين ربه، هكذا تكون حالة الخليل، فهو رحمة كله، ولولا الرحمة الإلهية ما كان الله يقول: ﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا ﴾ (الأنفال: ٦١)، وما كان يقول: ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ ﴾ (التوبة: ٢٩)، أليس هذا كله إبقاء عليهم؟ . ولولا ما سبقت الكلمة، وكان وقوع خلاف المعلوم محالا، ما تألمت ذرة في العالم.

فلابد من نفوذ الكلمة، ثم يكون المآل للرحمة، التي وسعت كل شيء، فهو في الدنيا يرزق مع الكفر، ويعافي ويرحم، فكيف مع الإيمان والاعتراف في الدار الآخرة على الكشف، كما كان في قبض الذرية؟، فعقابهم وعذابهم تطهير وتنظيف، كأمراض المؤمنين، وما ابتلوا به في الدنيا من مقاساة البلايا، وحلول الرزايا مع إيمانهم، ثم دخول بعض أهل الكبائر النار مع إيمانهم وتوحيدهم، إلى أن يخرجوا بالشفاعة، ثم إخراج الحق من النار من لم يعمل خيرا قط، حتى الساكنين في جهنم لهم فيها حال يستعذبونها، وبهذا سمي العذاب عذابا».(١٢٨)

المقدمات التي ذكرها، متفق عليها، لا يختلف فيها، وهي:

- المقدمة الأولى: الإحسان إلى جميع الخلق؛ مؤمنهم وكافرهم، ظاهرا وباطنا.

---

(١٢٨) وانظر ما نقله عنه في التصوف في الإسلام ص١٧٦.

- المقدمة الثانية: أن الله تعالى لم يقصد إلى إفناء الكافرين، بل بقاءهم، لتحقيق حكمة الخلق.
- المقدمة الثالثة: أن الرحمة الإلهية وسعت كل شيء.
- المقدمة الرابعة: أن الله تعالى يرزق في الدنيا، حتى مع الكفر.
- المقدمة الخامسة: أن العقوبات الدنيوية تطهير وتنظيف، كالأمراض تصيب المؤمنين.
- المقدمة السادسة: أن أهل الكبائر من الموحدين، وكذا من لم يعمل خيرا قط، مع توحيد وإيمانهم، ثم يخرجون بالشفاعة.

يتوصل ويتذرع بكل سبق للنتيجة الأخيرة، وهي:
«حتى الساكنين في جهنم لهم فيها حال يستعذبونها، وبهذا سمي العذاب عذابا».

فلسان حاله يقول: من سلم بها، فعليه أن يسلم بهذه. وإلا فهو منكر لتلك المقدمات، مع كونها أصولا في الدين.

وتلك المقدمات في جملتها وعمومها صحيحة، لكنه أدخل في بعض ما ظن أنه يمكن أن يسوق، ويبرر، ويعين على النتيجة الأخيرة، مثل الرابعة، فالله تعالى يرزق مع الكفر، لكن ليس للمعنى الذي أورده فحسب، وهي الرحمة، بل لمعنى آخر كذلك رئيس، مذكور في القرآن، لم يذكره وما كان ليذكره؛ لأنه يبطل ما قرره وأصّله، وهو قوله تعالى:

- ﴿ لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِي ٱلْبِلَٰدِ ﴿١٩٦﴾ مَتَٰعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴿١٩٧﴾ ﴾ (آل عمران: ١٩٦-١٩٧).
- ﴿ وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٧٨﴾ ﴾ (آل عمران: ١٧٨).
- ﴿ فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَٰبَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُواْ بِمَآ أُوتُوٓاْ أَخَذْنَٰهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ ﴿٤٤﴾ فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٥﴾ ﴾ (الأنعام: ٤٤-٤٥).

فهذه العلة القرآنية المذكورة، والتي لم يلتفت إليها، هي بيان استدراج الله تعالى الكافرين بالنعم، ليكون سببا في شدة عذابهم في الآخرة ﴿ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا ﴾ (آل عمران: ١٧٨)، وليس إنعامهم إياهم، ليكون سببا في رحمته إياهم في الآخرة.

فانظر إلى هذا التلبيس الدقيق من ابن عربي، كيف ترك العلة الحقيقية للإنعام، وجنح إلى ما يحرك العواطف، ويدغدغ المشاعر بالتركيز على عظم الرحمة الإلهية، ليتوصل منها إلى نفي عذاب الكافرين في الآخرة.

وفي المقدمة الخامسة، قرر أن العقوبات تطهير، وهو حق لكن في حق المؤمنين، أما الكافرين، فليست في حقهم تطهيرا ما داموا كافرين، بل زيادة في العذاب في الأولى والآخرة، جزاء كفرهم، يقول الله تعالى:

- ﴿ فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾ (التوبة: ٥٥).
- ﴿ فَذُوقُوا فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا ﴿٣٠﴾ ﴾ (النبأ: ٣٠).
- ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ ﴿٣٦﴾ ﴾ (فاطر: ٣٦).

فتلبيسه هنا، هو أخذ ما هو من خصائص المؤمنين، وهو التكفير والتطهير بالعقوبات، وإنزاله على الكافرين، ليكون ما يصيبهم في الآخرة من العذاب تطهيرا، ينالون به الرحمة.

هذه طريقة ابن عربي، في تقريره عقيدته ومذهبه في الوحدة، سواء الوجود أو الأديان.

والجيلي يكرر ذات الفكرة، مع التنويه أن الموحدين في سعادة مستمرة، لا شقاء فيها، لكن أهل النار ينالون الشقاء، كما ينالون السعادة، وهي فكرة تقدمت عند ابن عربي، يقول: «وكل هذه الأجناس السابقة، لما ابتدعوا هذه التعبدات من أنفسهم، كانت سببا لشقاوتهم، ولو آل بهم الأمر إلى السعادة، فإن الشقاوة ليست إلا ذلك البعد الذي يثبتون فيه، قبل ظهور السعادة فهي الشقاوة.

وأما من عبد الله على القانون الذي أمره به نبيه كائنا من كان من الأنبياء فإنه لا يشقى، بل سعادته مستمرة تظهر شيئا فشيئا»[(١٢٩)].

(١٢٩) الإنسان الكامل ١٢٦/٢.

ويفسر قوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٢﴾﴾ (الروم: ٣٢)، بأن ذلك في الدنيا والآخرة، على أساس أنهم ينعمون في الآخرة، ولو دخلوا النار، ويكون العذاب لذة عليهم، بحيث يعشقه الجسد، حتى لا يضطر إلى دعاء الله يخفف عنه، فإن إذا خفف عنه ذهبت اللذة، وإذا ذهبت اللذة اضطر إلى دعاء الله، يقول:

«ولهذا لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه، بعد اطلاعهم على ما ينتجه من العذاب، لما وجدوه من اللطيفة الملذوذة في ذلك، وهي سبب بقائهم فيه، فإن الحق تعالى من رحمته إذا أراد أن يعذب عبدا بعذاب في الآخرة، أوجد له في ذلك العذاب لذة غريزية، يتعشق بها جسد المعذب؛ لئلا يصح منه الالتجاء إلى الله تعالى، والاستعاذة به من العذاب، فيبقى في العذاب ما دامت اللذة موجودة له، فإذا أراد الحق تخفيف عذابه، أفقده تلك اللذة فيضطر إلى رحمة الله، وهو تعالى يجيب المضطر إذا دعاه، فحينئذ يصح منه الالتجاء إلى الله تعالى والاستعاذة به، فيعيذه الحق من ذلك، فعبادة الكفار له عبادة ذاتية»[١٣٠].

إذن هذا هو تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ (الأنعام: ٢٨)، أنهم يعودون إلى الكفر، لما وجدوه من لذة العذاب في النار..

وقد كنا نظن، أنهم يعودون بسبب تأصل الشقاء فيهم، والكفر بالله تعالى، فما أعظم هداية الخلق على يدي الجيلي ؟!!.

ثم يبين أن المعذب في النار، كان بعيدا في الدنيا في طريق الضلال، وبعد خوضه طباق النار جميعها، جزاء خوضه طباق الدنيا، يقطع طريقه إلى الله تعالى، وينادى من بُعد، فيفوز بما فاز به المقربون، من أول قدم؛ لأنهم نودوا من قرب.

وبذلك يتقارب مع ابن عربي في حكمه بالسعادة على فريق النار، وأنهم إذا عذبوا فإن عذابهم يكون لذة، وإن كانوا ربما نالوا شيئا من الشقاوة، لكنهم يؤولون إلى السعادة، إلا أن الفارق بين فريق الجنة وفريق النار، أن الأولين نودوا من قرب، وأما الآخرون نودوا من بعد؛ لأنهم خاضوا في الدنيا؛ وما وحدوا وعبدوه في الكل.[١٣١]

(١٣٠) الإنسان الكامل ١٢٣/٢.

(١٣١) الإنسان الكامل ١٢٣/٢.

فإذا كان هذا حال الكافرين، فما حال رأسهم إبليس إذن ؟ .

هو يذهب إلى أن إبليس - كذلك - يدخل تحت تلك الرحمة، ويكون منعما لا معذبا، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِيَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٧٨﴾ ﴾ (ص: ٧٨)، بأنه إذا انقضى يوم الدين فلا لعنة عليه، فاللعنة حددت بإلى يوم الدين، وإما بعدها فلا، بل هو في نعيم دائم! !.[١٣٢]

حتى فرعون لقي منهم رحمة، حيث قال جلال الدين الرومي عنه:

«وبرغم ذلك لا يمكن نفي العناية عن فرعون جملة، فربما تكون للحق تعالى به عناية خفية، رادا إياه من أجل مصلحة ما؛ لأنه لا بد للملك من القهر واللطف، والخلعة والسجن، الاثنين معا. وأن أهل القلوب لا ينفون عن فرعون العناية نفيا كليا، أما أهل الظاهر فيعدونه مردودا تماما، وذلك مفيد من أجل قوام الظاهر»[١٣٣].

(١٣٢) انظر: الإنسان الكامل ٦٢/٢، وانظر: ٥١/٢-٥٤.

(١٣٣) كتاب فيه ما فيه ص٢٥٣.

الخاتمة

وفيها أبرز النتائج، والتوصيات:

١- أن الباحثين والمفكرين المختصين بالتصوف لفت نظرهم: وجود فكرة وحدة الأديان في بنية الفكر الصوفي.

٢- هؤلاء الباحثون مختلفو المشارب، فمنهم حاد النقد، ومنهم معتدل النقد، وذو الاتجاه التحليلي والتصويري، والاستشراقي، والفلسفي الغربي.

٣- أن تأصيلات الفكر الصوفي كانت سببا رئيسا في الميل إلى القول بوحدة الوجود.

٤- تلك التأصيلات تمثلت فيما يلي:
- القول بوحدة الوجود.
- القول بالحب الأزلي.
- تقديم الربوبية على الألوهية مطلقا.
- اعتناق مذهب الجبر.
- رأي الفكر الصوفي في الرضا.

٥- أن المتصوفة استعملوا تلك التأصيلات في تقرير فكرة وحدة الأديان.

٦- ذلك التقرير تمثل فيما يلي:
- القول بأن المعبود واحد، مهما اختلفت صوره.
- القول بجواز التدين بكل دين وملة، ما دام أن المعبود في جميعها واحد.
- أن مآل جميع البشر؛ مؤمنهم وكافرهم، إلى الإيمان والنعيم في الآخرة.

٧- كان لهذه التأصيلات وتقريراتها أثر واضح في موقف الصوفية من الشريعة والجهاد.

٨- أظهر جمع من الباحثين والمفكرين عناية بفكر ابن عربي، خصوصا ما يتعلق برؤيته حيال فكرة وحدة الأديان.

٩- يعتقد هؤلاء الباحثون: أن هذا الفكر الصوفي، المتمثل في تسامحه المطلق مع سائر الأديان، الذي يرى التساوي بينها، بديلا للفكر السلفي الذي يقسم العالم إلى فريقين: مؤمنين وكافرين.

١٠- وجود هذه الفكرة في التصوف، لا يلزم عنها اعتقاد كل متصوف بوحدة الأديان؛ إذ من المعلوم أن المتصوفة على درجات، فليس كلهم متحققون بالتصوف، من أجل ذلك: وجد في المتصوفة مجاهدون.

١١- المبالغة في فكرة التسامح والرضا، قد يجر إلى الوقوع في تصحيح الأديان؛ لذا ينبغي وضع خط فاصل بين التسامح والتصحيح.

بعض التوصيات:

١- من المهم بيان حقيقة الفكر الصوفي حيال الأديان، ولعل هذه الدراسة نواة وبداية لدراسات أخرى، متعددة ومتنوعة، لحاجة الفكر المعاصر لمثل هذه الدراسات؛ ليكون لها دور في التصحيح.

٢- المنهج العلمي يقتضي ترك المجاملة العلمية، وبيان النتائج كما هي؛ لما في ذلك من خدمة للحقيقة، وقد درس مستشرقون قضية وحدة الأديان في التصوف، بطريق البحث العلمي المجرد، فكانت نتائجهم موافقة للواقع.

٣- من الدراسات المرتبطة بهذه الدرجات: موقف الصوفية من الجهاد، وموقفهم من الشريعة.[١٣٤] فهذان مجالان رحبان لباحث دقيق، يعطي كل: نص، وخبر، ومقالة، وموقف. حقه من التحليل والدراسة، لتعطي النتائج الدقيقة.

٤- خدمة للحقيقة، يجب أن يكون البحث موضوعيا، بعيدا عن تناول الأشخاص بالحطّ والتنقص، بل تعطى الفكرة حقها من الوصف والتحليل والنقد، المبني على مصادر الشريعة.

٥- إقامة مؤتمرات في بيان حقيقة موقف التصوف والمتصوفة من وحدة الأديان مطلب ملح، لكافة المراكز العلمية في العالم الإسلامي، تجلية للواقع.

---

(١٣٤) لتقصي هاتين القضيتين راجع: حاضر العالم الإسلامي، شكيب أرسلان ١٦٤/٢، ١٧٢، التصوف في الإسلام، عمر فروخ ص٩-١٠، التصوف بين الحق والخلق، محمد فهر شقفة ص٢١١، البريليوية، إحسان إلهي ظهير ص٤٠، الوجه الآخر، محمد جميل غازي ص١١٠، الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، لطف الله خوجه ص٩٩.

قائمة المراجع

١- الاستقامة، لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم. مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

٢- الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، لعبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الرابعة ١٤٠٢/١٩٨١.

٣- الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، لعبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، تحقيق: صلاح بن عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨/١٩٩٧.

٤- الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، لطف الله خوجه، دار الفضيلة، ط١/١٤٣٠.

٥- ابن تيمية والتصوف، مصطفى حلمي، توزيع مكتبة ابن تيمية، دار الدعوة، الإسكندرية

٦- إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد الغزالي، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى ١٤٠٧/١٩٨٧.

٧- ترجمان الأشواق، محيي الدين ابن عربي، دار صادر، بيروت، ١٤١٨ هـ.

٨- التصوف نشأتها وتطورها، محمد العبدة/طارق عبد الحليم، ط١٤١٢/٢، الكوثر الرياض.

٩- التصوف بين الحق والخلق، لمحمد فهر شقفة، الدار السلفية، الطبعة الثالثة ١٤٠٣/١٩٨٣.

١٠- التصوف في الإسلام، للدكتور عمر فروخ، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠١/١٩٨١.

١١- التصوف المنشأ والمصادر، لإحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة، لاهور، الطبعة الأولى ١٤٠٦.

١٢- التصوف والفلسفة، ولتر ستيس، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي١٩٩٩.

١٣- التعريفات، للشريف علي بن محمد الجرجاني، دار السرور، بيروت.

١٤- التعرف لمذهب أهل التصوف، لأبي بكر محمد الكلاباذي، قدم له وحققه: محمود أمين النواوي، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٢/١٩٩٢.

١٥- تلبيس إبليس، لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، عنيت بنشره إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٦- تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث، لعبد الرحمن بن علي بن عمر الشيباني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٩/١٩٨٨.

١٧- دائرة معارف القرن العشرين، لمحمد فريد وجدي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧١.

١٨- درء تعارض العقل والنقل، لأبي العباس ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى ١٣٩٩/١٩٧٩.

١٩- ديوان الحلاج وأخباره وطواسينه، جمعه وقدم له: د. سعدي ضناوي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨.

٢٠- ديوان ابن الفارض، ابن الفارضن مكتبة زهران، مصر.

٢١- الرسالة القشيرية، لأبي القاسم عبد الكريم القشيري، تحقيق: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

٢٢- سلسلة الأحاديث الضعيفة، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة ١٣٩٨ هـ.

٢٣- صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ضبط: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير(دمشق، بيروت)، اليمامة للطباعة والنشر (دمشق)، الطبعة الرابعة ١٤١٠/١٩٩٠.

٢٤- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، ترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية ١٤١٣ هـ.

٢٥- الصوفية الوجه الآخر، للدكتور محمد غازي، إعداد: عبد المنعم الجداوي، لقاء صحفي.

٢٦- الصوفية في الإسلام، نيكلسون، ترجمة وتعليق: نور الدين شريبة، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٢ هـ.

٢٧- طبقات الصوفية، لأبي عبد الرحمن السلمي، تحقيق: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٠٦/١٩٨٦.

٢٨- ظهر الإسلام، لأحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الخامسة.

٢٩- عوارف المعارف، ملحق بالإحياء، لعبد القاهر بن عبد الله السهروردي، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى ١٩٨٧/١٤٠٧.

٣٠- عودة الواصل دراسات حول الإنسان الصوفي، للدكتورة سعاد الحكيم، مؤسسة دندرة للدراسات، الطبعة الأولى ١٩٩٤/١٤١٤.

٣١- فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن حجر العسقلاني، ضبط: محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج: محمد الدين الخطيب، إشراف: عبد العزيز بن باز، دار المعرفة، بيروت.

٣٢- الفتوحات المكية، لمحي الدين بن عربي، دار صادر، بيروت.

٣٣- في التصوف الإسلامي وتاريخه، طائفة من الدراسات قام بها رينولد نيكلسون، نقلها إلى العربية وعلق عليها: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩/١٣٨٨.

٣٤- قطر الولي على حديث الولي، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: د. إبراهيم هلال، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة.

٣٥- القول السديد في مقاصد التوحيد، للشيخ عبد الرحمن بن سعدي، طبعة الجامعة الإسلامية، ١٤٠٩هـ.

٣٦- قوت القلوب، لأبي طالب المكي، طبع بمطبعة الأنوار المحمدية، القاهرة.

٣٧- كتاب فيه ما فيه، أحاديث مولانا جلال الدين الرومي، ترجمه عن الفارسية عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٥هـ.

٣٨- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، لإسماعيل بن محمد العجلوني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٨/١٩٨٨.

٣٩- كشف المحجوب، للهجويري، دراسة وترجمة وتعليق: د.إسعاد عبد الهادي قنديل، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة التعريف بالإسلام، القاهرة ١٩٩٤/١٤١٥.

٤٠- اللمع، لأبي نصر السراج الطوسي، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

٤١- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية، راجعه: لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الحديث، القاهرة.

٤٢- مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، عبد الرحمن بن محمد الأنصاري ابن الدباغ، تحقيق: ريتر. دار صادر، بيروت.

٤٣- مجموع الفتاوى، لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن قاسم، طبع بأمر خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز، إشراف الرئاسة العامة لشئون لحرمين الشريفين.

٤٤- مصرع التصوف، أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، لبرهان الدين البقاعي، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٥٣/١٣٧٢.

٤٥- المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، للدكتور جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٤١٤/١٩٩٤.

٤٦- المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة.

٤٧- المعجم الصوفي، للدكتورة سعاد الحكيم، مؤسسة دندرة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨١/١٤٠١.

٤٨- معجم اصطلاحات الصوفية، للدكتور أنور فؤاد أبي خزام، مراجعة: د. جورج متري عبدالمسيح، مكتبة لبنان، ناشرون، الطبعة الأولى ١٩٩٣.

٤٩- المقدمة، لعبد الرحمن ابن خلدون. دار الفكر.

٥٠- منازل السائرين، عبد الله الأنصاري الهروي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨ هـ.

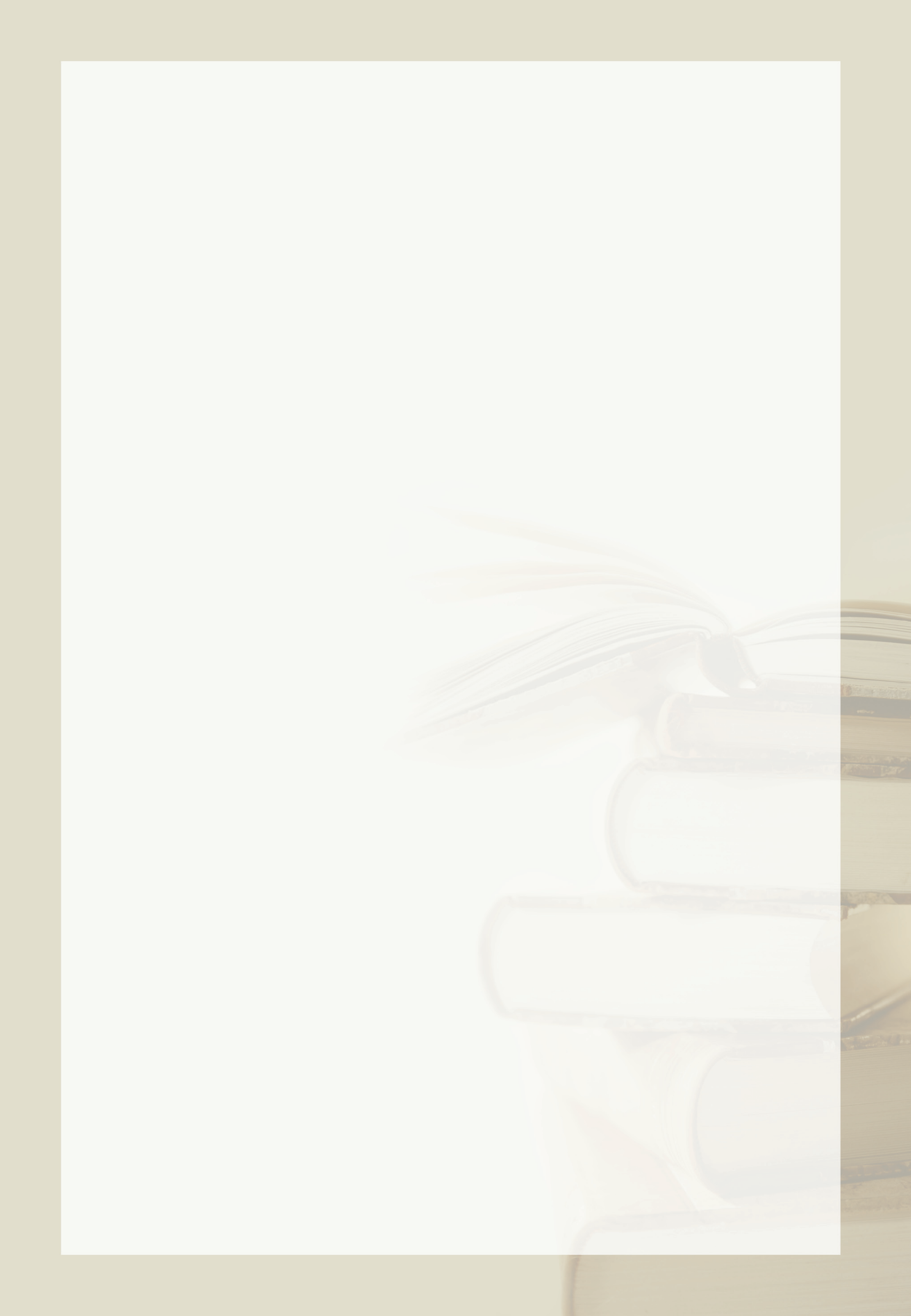
٥١- مناهج الأدلة لابن رشد، دار الآفاق الجديدة بيروت، ط١/١٤٠٢ هـ ، ١٩٨٢م.

٥٢- الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: معن زيادة، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٦.

٥٣- نشأة الفكر الفلسفي، للدكتور علي سامي النشار، دار المعارف، الطبعة السابعة ١٩٧٧.

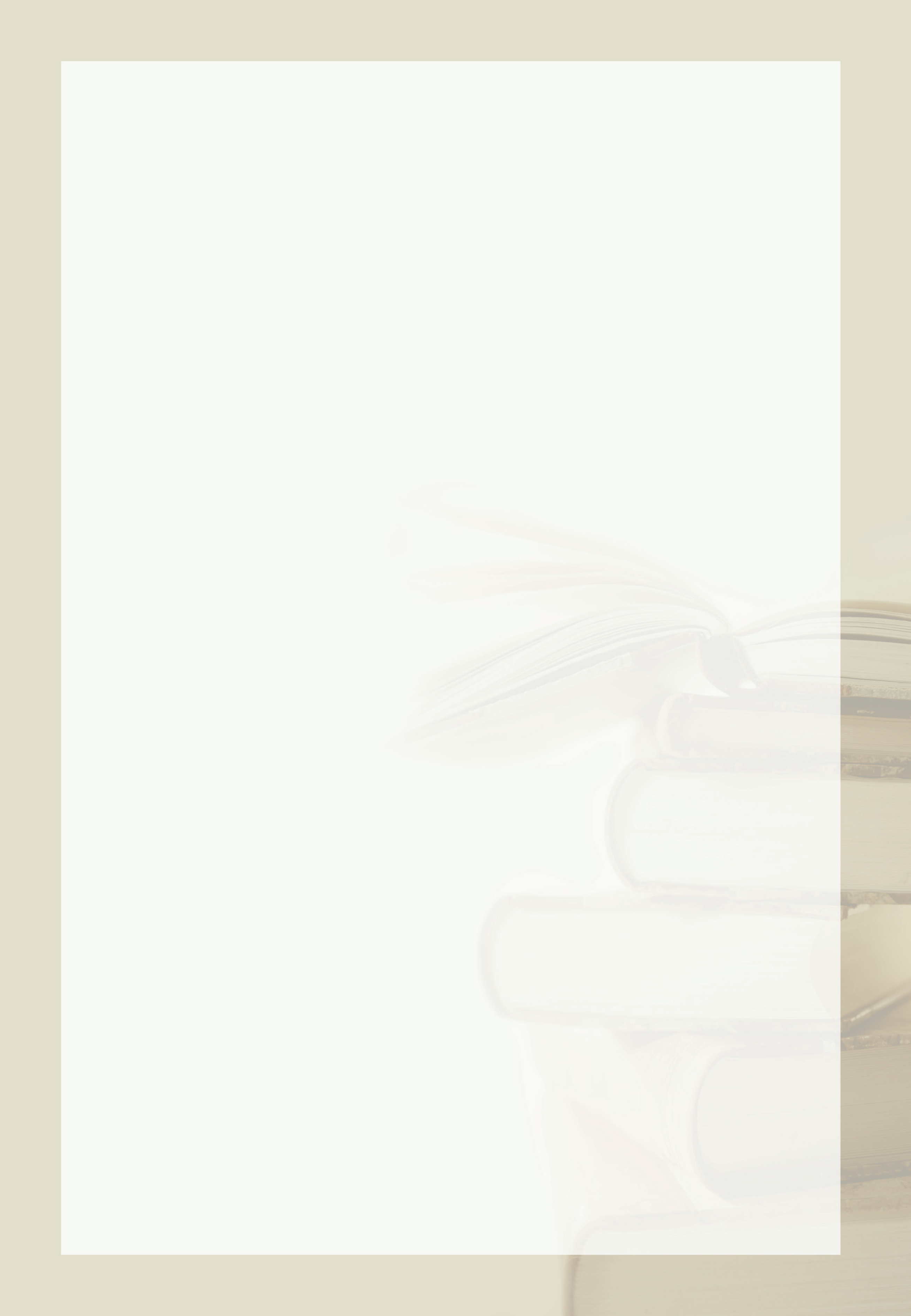
٥٤- هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب٢٠٠٢.

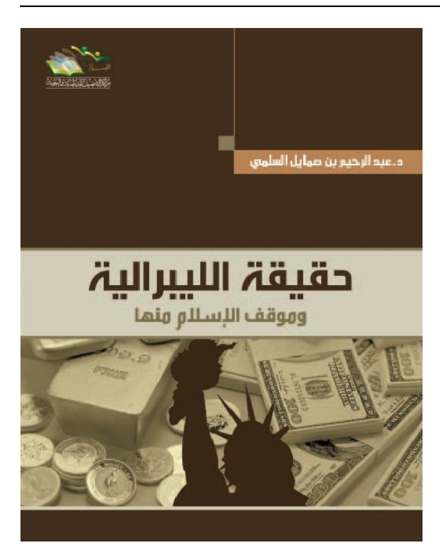
فهـرس بحث وحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقريرات المتصوفة





القراءات





قراءة : أحمد دعدوش[٢]

قراءة في كتاب:
حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها[١]

للدكتور. عبد الرحيم السلمي

تعود أهمية الكتاب بالدرجة الأولى - في اعتقادي - إلى موسوعيته، فهو في أصله رسالة أكاديمية توسّع مؤلفها في نقد وتحليل الفكر الليبرالي ثم عرضه على العقيدة الإسلامية لبيان موقفها منه. وقد شمل في تحليله جميع الأوجه: التاريخية، الفلسفية، الاقتصادية، الاجتماعية والسياسية، ثم انتقل إلى دراسة واقع هذا الفكر في العالم الإسلامي، بدءاً من تأريخ دخوله وتحليل العوامل والملابسات المرافقة لكافة مراحل هذا التاريخ، ومروراً بالتيارات التي انتهى إليها تغلغل هذا الفكر في الأوساط الفكرية، لينتقل بعدها إلى تأصيل الموقف الإسلامي منه وبيان أوجه التعارض التي تجعل من المستحيل الجمع بينهما.

ونظراً لشمولية هذا البحث الواقع في أكثر من ستمائة صفحة، وربما أسبقيته في بيان موقف الإسلام من الليبرالية في الوسط الأكاديمي كما أشار الباحث، فقد جاء ليسدّ فراغاً مهماً في المكتبة العربية والإسلامية، وليكون مرجعاً لا غنى عنه للباحثين المهتمين بهذا التيار الفكري، خصوصاً في هذه المرحلة التي تشهد صعوداً سريعاً وملفتاً لليبرالية مع تراجع الفكر اليساري وتصعيد النقد للتيارات الإسلامية كافة.

---

(١) الكتاب من منشورات مركز التأصيل للدراسات والبحوث بجدة . الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.

(٢) باحث وكاتب إعلامي.

ما قبل الليبرالية

يبدأ المؤلف استعراضه لنشأة الليبرالية من دراسته للبيئة الثقافية والسياسية للمجتمع الأوربي، فيستهل الحديث بالعودة إلى جذور الديانة النصرانية التي تم إقرارها ديناً للدولة الرومانية على يد إمبراطورها «قسطنطين» سنة ٣٢٥م، حيث قرر رجال الدين المتنصرون في مجمع نيقية اختيار أربعة أناجيل من بين العشرات، كما أقروا عقيدة التثليث إلى جانب العديد من المناسك التي احتفظوا بها من وثنيتهم السابقة.

بناء على ذلك، قامت النصرانية منذ نشأتها على السلطة الكهنوتية التي تعطي البابا ورجاله الحق في العصمة واحتكار الحقيقة، وتطور الأمر إلى التحكم في رعايا الكنيسة - أي عامة الشعب - بتملك الأراضي وفرض الضرائب ومنع الناس من التساؤل تحت ذريعة إبقاء «الأسرار المقدسة» خارج نطاق الشك، ووصل الأمر إلى التحكم في مصائر الناس الأخروية ببيع صكوك الغفران وادعاء البابا قدرته على حرمان من يشاء من الجنة، كما تمكن البابا من إقناع الجميع بحقه الإلهي في منح أي ملك أوربي شرعية الحكم أو حرمانه منها.

ترافق هذا الاستبداد الديني مع استبداد سياسي إقطاعي مماثل، مما أدى بطبيعة الحال إلى ظهور إرهاصات التمرد في بداية عصر النهضة الممتد بين القرنين الرابع عشر والسابع عشر الميلاديين، إذ بدأت هذه الحركة بطابع ديني إصلاحي على يد الراهب الألماني «مارتن لوثر» والذي أعلن الانشقاق عن بابا الفاتيكان الكاثوليكية. ودعا إلى تحرير الأفراد من سلطة الكنيسة في التحكم بضمائرهم واحتكار تفسير الإنجيل.

تزامنت هذه الحركة الدينية مع حركة ثورية أخرى جاءت من خارج الكنيسة، إذ ساعد جو الحرية في فلورنسا الإيطالية على استقطاب العديد من الأدباء والفنانين الأوربيين الذين ضاقوا ذرعاً بعسف الكنيسة، فقاموا بإحياء التراث اليوناني الأسطوري، ونشطت في الوقت نفسه حركة فكرية أخرى على يد "فرانسيس بيكون" لنقد المنطق اليوناني وإحلال المنهج العلمي التجريبي الذي استقاه مما تُرجم عن المسلمين في الأندلس، وقد ساعدت التطبيقات العملية لفيزياء نيوتن على الإيمان بجدوى العلم التجريبي، ويرى المؤلف أن الموقف المتعنت للكنيسة من المنهج التجريبي - مع أن هذا المنهج لم يعدُ في بدايته أن يكون ضد منطق أرسطو فقط - قد أحدث ردة فعل عنيفة لدى العلماء حتى أصبح الدين في نظرهم معادياً لكل ما هو علمي وقابل للتحقق بالتجربة.

في هذه الأثناء، خرجت السفن الأوربية للبحث عن الذهب وكسرِ احتكار المسلمين للتجارة العالمية، وبدأت الطبقة الوسطى «البورجوازية» بالصعود مستفيدة من توسع التجارة وتزايد حركة الأسواق واستحلال الربا وتوظيف نتائج العلم التجريبي في انطلاق الثورة الصناعية، هذه التطورات دفعت بمجموعها إلى البحث عن بديل فلسفي للجمود السائد، فساعدت فلسفة «هوبز» على تبرير النزعة الرأسمالية بقيامها على النزعة الفردية الأنانية، ثم قدّمت نظرية «جون لوك» نموذجاً أفضل مع إقرارها بأن الملكية الخاصة هي الحالة الطبيعية للإنسان وأن "العمل" هو الأساس الأخلاقي الوحيد الذي يجيز للناس تملك الأرض المشاع، وهكذا وجدت الليبرالية طريقها إلى قلوب وعقول الناس.

في السياق نفسه، يستعرض المؤلف الثورات الليبرالية الكبرى التي كرست الانتقال إلى العصر الحديث، وهي الثورة الإنجليزية (١٦٨٨) والاستقلال الأمريكي (١٧٧٥) والثورة الفرنسية (١٧٨٩)، ويتناول الأخيرة منها بمزيد من التفصيل مركزاً على البعد اللاديني فيها، ومشيراً إلى دور اليهود البورجوازيين في إنجاحها، ونتفق معه في التأكيد على أن المبالغة في الالتفات إلى هذا الدور لا يؤدي إلا إلى المزيد من الانهزامية النفسية لدى أعداء اليهود.

مراحل الليبرالية

شهدت الليبرالية في نشأتها صعوداً ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر الميلاديين، ثم أخذت بالتبلور أكثر في أواخر القرن الثامن عشر إثر نجاح الثورات السالف ذكرها، لتبدأ المرحلة الذهبية لليبرالية طوال القرن التاسع عشر مع ظهور الدول الحديثة بتشكيلاتها المعاصرة، وانتشار كتاب آدم سميث «ثروة الأمم» الذي أطلق أيدي الرأسماليين للتصرف في ثروات أممهم دون ضابط، تحت ذريعة "اليد الخفية" القادرة على إعادة الأمور إلى نصابها في الاقتصاد الرأسمالي بمجرد إطلاق الحرية وفق مبدأ «دعه يعمل دعه يمر». وقد أدت هذه الفوضى إلى تنافس الرأسماليين الكبار على ثروات شعوبهم أولاً ثم على ثروات الشعوب المستضعفة، وكانت النتيجة قيام الحربين العالميتين ووقوع الملايين من الضحايا. ويحمّل المؤلف المسؤولية في ذلك على "الفكر الليبرالي" الذي أوصل المجتمع الأوربي إلى مرحلة صعود الفكر المضاد وهو الفكر الاشتراكي،ويستدل على ذلك بكلام الليبراليين أنفسهم.

مفهوم الليبرالية

اشتُق مصطلح الليبرالية Liberalism من الحرية Liberty، وهي مذهب فكري يقوم على الحرية الفردية واحترام استقلال الأفراد. ويرصد المؤلف في الباب الثاني من الكتاب إطلاق المصطلح على أمور عدة، فهو مذهب سياسي يحث على منع تدخل الدولة ما أمكن، ويقيم الحكومة على مبدأ الديمقراطية، كما يطلق المصطلح على المذهب الاقتصادي القائم على حرية التجارة والمنافسة ومنع الدولة من التدخل في السوق، ويطلق أيضاً على مذهب سياسي واقتصادي بدأ بالظهور بعد الحرب العالمية الأولى وأخذ يدعو إلى "دولة الرفاهية" متأثراً ببعض الأفكار الاشتراكية، ويطلق أخيراً على حركة فكرية بروتستانتية تعتمد على المنهج العقلاني في قراءة النصوص الدينية.

ويناقش المؤلف ما يراه غموضاً في هذا المصطلح، منطلقاً من غموض مبدأ الحرية ذاته لتعدد وجوهه التطبيقية، كما يرجّح خروج أفكار مضادة لليبرالية من رحم الحرية ذاتها كالفاشية والنازية والشيوعية وادعاء كل منها احتكار التمثيل الشرعي للتنوير والحرية، ويستشهد بما كتبه «فريدريك هايك» عن تناقض الليبرالية والذي يرى أن دعاة التخطيط المركزي يعانون من التناقض بين اللجوء إلى التخطيط وتأييد حقوق الإنسان، بينما يرد عليه آخرون بأن التناقض واقع أيضاً في الجمع بين الاقتصاد المرسل والديمقراطية، ليخرج المؤلف بنتيجة مفادها أن الليبرالية الاقتصادية مضطرة للتذبذب بين الاقتصاديين المرسل والمقيد كلما دعت الحاجة مع ظهور الأزمات المتتالية. ونتيجة لهذا التذبذب يسجّل المؤلف أيضاً غموضاً آخر عندما يتردد مصطلح الليبرالية بين الكلاسيكية المحافظة «الليبرتارية» والليبرالية الاجتماعية.

في الفصل الثاني من هذا الباب يشير المؤلف إلى قيام الليبرالية على ثلاث أسس رئيسة، فهي تشترك مع شتى المذاهب الغربية الأخرى في العقلانية، بينما تتميز عنها جميعاً بنقطتين أساسيتين وهما الحرية والفردية.

وتقوم العقلانية على استقلال العقل البشري بإدراك المصالح والمنافع دون حاجة لمصادر خارجية، وقد بدأت العقلانية على يد ديكارت وبيكون في القرن السابع عشر الميلادي بالفصل بين الدين والعلم، ثم ما لبث العقل أن استأثر بالمعرفة كلها في عصر التنوير. أما الحرية فهي مقصورة في المفهوم الليبرالي على الحرية المدنية دون الحرية الإرادية، ويستنتج المؤلف من ذلك أن الليبرالية ليست إلا نتاج واقع اجتماعي وأنها لم تنشأ عن بحث عقلي مجرد.

نقد الديمقراطية

بدأ التأثير الليبرالي في الفكر السياسي مع إقرار الليبراليين الأوائل للحقوق الأساسية للفرد في الدساتير التي وضعت بعد قيام الثورات وإعلان حقوق الإنسان، وينفي المؤلف وجود أي تلازم بين الديمقراطية والليبرالية معتمدا في ذلك على نصوص آباء الليبرالية الأوائل، ويرى أن مبادئ الليبرالية في حرية التعبير والملكية الخاصة يمكن تحققها في ظل أنظمة ملكية أو أرستقراطية، بل إنها تحققت في ظل أنظمة اشتراكية،

ويستنتج المؤلف أيضاً من التاريخ الحديث تراجعَ الحماس الشعبي للديمقراطية بعد أن آمن بها الثوار الأوائل ضد الإقطاع.

ويرى المؤلف أن مفهوم الديمقراطية يعاني من الغموض بسبب الصراع بين مبدئي الحرية والمساواة، وأن أنماط الديمقراطية تختلف عن بعضها في نظام الأحزاب وطرق الانتخاب. ويؤيد الرأي القائل بأن سياسة الأحزاب تشكل أزمة للديمقراطية، حيث تسيطر على الأحزاب أقلية تحتكر قيادتها، وأن تعدد الأحزاب يفضي إلى تفرق الأمة إلى كتل متصارعة بدلاً من تنافسها في البحث عن الحلول الأمثل للمجموع. كما يرى أن تفرق الحقائب الوزارية بين الأحزاب عند تشكيل الحكومات الائتلافية يؤدي إلى عدم الاستقرار في السياسات وضعف الإنجاز أمام سرعة التبدل. أما الانتخابات فتتيح في رأي المؤلف مساواة في غير محلها للناخبين لعدم تساويهم في القدرة على اتخاذ القرار وعجزهم عن التمييز بين الصحيح والمزيف خصوصاً في ظل الإعلام الموجه، كما أن قلة المشاركة في الانتخابات تحول غالباً دون قدرتها على تمثيل رأي الشعب.

ويتابع المؤلف نقده للنظام الديمقراطي بالإشارة إلى أن الرأسماليين غالباً ما يقلبونه إلى ديكتاتورية تحفظ مصالحهم، ويستدل على ذلك بما يجري اليوم من تزييف للرأي العام عبر وسائل الإعلام التي يسيطرون عليها. ثم يصل إلى نتيجة مفادها عدم التلازم بين الحرية والديمقراطية لعدم قدرة الأجانب والأطفال على التصويت.

الليبرالية في العالم الإسلامي

كان العالم الإسلامي يعيش تحت كنف الدولة العثمانية إبان عصر النهضة الأوربية، حيث تُطبق الشريعة ويؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر، بيد أن عوامل الانهيار التي بدأت تنخر

في كيان المجتمع والدولة أدت إلى تسلل الفكر الليبرالي بالتدريج، حيث طغى الاستبداد السياسي، وانتشرت الفرق المبتدعة، وتورط بعض المنتسبين لطبقة العلماء في ترسيخ الاستبداد بالغلو في طاعة ولي الأمر، وساد الجمود والتقليد والإرجاء والتصوف. وقد أجاد المؤلف في تفصيل أسباب كل من هذه العوامل، وناقش بعض الشبهات التي كرست الاستبداد بفتاوى شرعية باطلة. كما حمَل المؤلف على الجمود مبيناً عدم صحة الاعتماد الجامد على أقوال بعض الفقهاء القدامى حول قضايا معاصرة مختلفة التكييف عما كانوا عليه، بل تجب العودة إلى الوحي ثم الاجتهاد في تحقيق مناط النصوص مع الاستئناس بأقوال السابقين. ويرى أن الجمود بدأ مع إغلاق باب الاجتهاد لشعور المتأخرين بعظمة العلماء المتقدمين وصعوبة الوصول إلى مستواهم في الاجتهاد، كما أغلق البعض هذا الباب مع كثرة الفرق ولجوئها إلى التأويل سداً للذريعة، وهو ما شجعه الحكام المستبدون لإقصاء العلماء الربانيين عن ساحة الرأي والتأثير.

بدأ تسلل الليبرالية إلى العالم الإسلامي مع تكرس حالة الضعف في جسد الدولة العثمانية، وتفوق الدول الأوربية عسكرياً وسياسياً وعلمياً، مما دفع السلطان محمود الثاني في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي إلى إحداث بعض الإصلاحات كتكوين جيش نظامي على الطراز الأوربي، ويرى المؤلف أن هذه التعديلات لم تكن تطبيقاً لليبرالية ولكنها المرة الأولى في تلقي النظم الغربية دون تفريغ لها من مضمونها الفكري لكونها قد أُخذت بشيء من الانبهار والتعظيم.

إلا أن هذه التنظيمات سرعان ما تحولت إلى قضية أساسية للمعارضة الليبرالية التي بدأت بالتشكل داخلياً مثل جمعية تركيا الفتاة وحزب الاتحاد والترقي، كما ساعد احتكاك المثقفين الأتراك بالثقافة الأوربية على المزيد من التأثر والانبهار بمباهج الحياة ذات الطابع الليبرالي.

في هذه الأثناء برز اتجاه فكري جديد يسميه المؤلف بالمنهج التوفيقي، إذ رأى أصحابه من كبار موظفي الدولة العثمانية ضرورة الإصلاح على النمط الأوربي مع الحرص على ربط كل ما يؤخذ عن الأوربيين بالإسلام، وقد مثّل الشيخ الأزهري رفاعة الطهطاوي خير نموذج للنخبة المثقفة التي تبنت هذا الموقف، إذ سعى للربط بين جميع مظاهر التمدن والعقلانية الأوربية بما يماثلها في العقائد والتشريع الإسلاميين.

أما الشيخ محمد عبده فقد أسس - حسب المؤلف - مدرسة مستقلة تخرج منها الكثير من الليبراليين، فبالرغم من سعيه إلى مواجهة الليبراليين إلا أنه مهد الطريق أمامهم بتصويره الإسلام في صورة "منهزمة" وبلجوئه إلى المنهج العقلاني في التأويل على طريقة المعتزلة، مما سهّل على الليبراليين من بعده العبث في العقائد والتشريع دون شعور بالوقوع في الخطأ. وهكذا مهّدت الأفكار التوفيقية للمرحلة التالية من الاحتلال الفكري، ولم يخرج الاحتلال البريطاني من مصر إلا بعد أن سلّم دفة الحكم إلى حزب ليبرالي تخرج زعماؤه من مدرسة محمد عبده وهو حزب الوفد.

ويسجل المؤلف ملاحظاته على السلوك السياسي لليبراليين الأوائل، فقد جنح محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي إلى التسليم للمستبد العادل بالإمساك بزمام السلطة. أما التطبيق العملي لدى الأحزاب الليبرالية الأولى فكان على النقيض من الفكر الليبرالي من الناحية النظرية، فما أن وصل حزب الاتحاد والترقي التركي إلى السلطة حتى استبد بالناس ومنعهم من المشاركة السياسية، بل وحرمهم من حقوقهم المدنية في حرية العبادة وسعى إلى طمس هويتهم وعزلهم عن تاريخهم وتراثهم.

أما حزب الوفد المصري فقد تشكل بالتحالف بين البرجوازية المصرية الصاعدة وبين النخبة المثقفة المتشربة للثقافة الغربية، ولعل المؤلف قد قصد إلى تحذير القارئ من تكرار ما جرى في هذه التحالفات مع المحتل الغربي، وهو ما نراه اليوم بالضبط على أرض الواقع من جهة الحيثيات والتبريرات وإطلاق الاتهامات الجائرة على الإسلاميين، فضلاً عن انعدام المصداقية في التحلي بصفات العدالة والمساواة وحرية الرأي لدى الكثير من أدعياء الليبرالية.

ثم يناقش المؤلف دعوى الإسلام الليبرالي، فبعد نجاح محاولات التوفيق التي قامت في ظل الاحتلالين الإنجليزي والفرنسي، ظهرت سلسلة من الدراسات والمؤتمرات التي بحثت في تأصيل وتوطين الليبرالية والعلمانية في العالم الإسلامي، وكان آخرها تقرير مؤسسة «راند» الأمريكية الذي وضع الخطوط العريضة لخطة نشر الليبرالية ضمن إطار إسلامي مقبول وقادر على تجنب المعارضة، إذ استعرض التقرير أربعة تيارات رئيسة في العالم الإسلامي: الأصوليون وهم الجهاديون والسلفيون، التقليديون وهم إما محافظين كشيخ الأزهر أو إصلاحيين كالقرضاوي، المجددون وهم من يوصفون محلياً بالعصرانيين مثل محمد شحرور ونوال السعداوي، وأخيراً العلمانيون. ويرى التقرير أن تيار المجددين هو الحليف الأساسي الذي يعول

عليه في قيام إسلام يوافق مصالح الغرب لما تتحلى به هذه المجموعة من كونها «الأكثر تجانساً مع قيمها، ومع روح المجتمع الديمقراطي العصري».

ويستعرض المؤلف بشيء من التفصيل بعض النماذج للتيار العصراني، مشيراً إلى التنوع في أفكارهم فمنهم من يوافق الفلاسفة والملاحدة في نفي حقيقة الألوهية والغيبيات، ومنهم من يفصل بين الدين والدولة ويدعو إلى القوانين الوضعية، بينما يرى البعض الاقتصار في التشريع على القرآن ونفي السنة والإجماع مع المطالبة بتجديد أصول الفقه، وقد يتفقون جميعاً على المناداة بالتعددية وإعادة النظر في مفهوم الولاء والبراء، وقد أحسن المؤلف في التنبيه إلى ضرورة التريث في إطلاق صفة العصرانية على كل من ينادي بالتجديد، إذ لا يبعد أن يميل أحد العلماء أو الدعاة عن حسن نية إلى رأي سبقه إليه العصرانيون، فلا يخرج عن أن يكون مجتهداً قد أخطأ ما دام في أصوله ومجمل أقواله موافقاً للسنة وملتزماً بها .

أما تيار «الليبرالية الإسلامية» فقد بدأ على يد الإصلاحيين في عصر محمد عبده ثم تطور تحت مسمى مدرسة التجديد في الستينيات الميلادية لتستفيد منه الدول الغربية في مرحلة ما بعد ١١ سبتمبر بهدف الترويج لمشاريعها في المنطقة، ومع اعتراف المؤلف بتعدد رؤى أصحاب هذا التيار إلا أنه يجد لديهم عاملاً مشتركاً هو محاولة التوفيق بين الإسلام والحداثة الغربية، واصفاً إياهم بأنهم أكثر غلواً من مدرسة محمد عبده "في تأويل النص الديني، ووضع أدوات جديدة في تأويله وصرفه عن حقيقته"، ثم يشير في الحاشية إلى بعض منابر هذه المدرسة مثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومجلة الاجتهاد ومجلة المسلم المعاصر.

في السياق نفسه، يستعرض المؤلف بشيء من الإجمال تيار الليبرالية القومية، مشيداً بنقدها المحْكم لليبرالية الرأسمالية مع تمسكها بليبراليتها الاشتراكية، ومنتقداً بذلك قصورها على الفكر الغربي العلماني، ويرى أنها لم تأت بجديد إذ انقسمت الليبرالية الغربية في منشأها إلى المدرستين الرأسمالية والاشتراكية، دون أن ينسى الإشارة إلى أن هذا التيار أقرب إلى الوطنية على المستوى النظري على الأقل.

ثم يختتم حديثه عن التيارات الليبرالية بتيار الليبراليين الجدد الذي نشأ بعد سقوط الشيوعية وزاد حضوره بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، إذ يتتبع المؤلف نتاجه الإعلامي والفكري عبر الفضائيات والصحف وبعض المواقع ليخرج بنتيجة مفادها أنه "تيار

عميل للدول الاستعمارية وخاصة الولايات المتحدة ولا يخرج عن آرائها"، مشيراً إلى البيان الأممي الذي وقعه عدد من أقطابه لدعوة الأمم المتحدة إلى محاكمة من أسموهم بفقهاء الإرهاب ومنهم الشيخ يوسف القرضاوي والشيخ سفر الحوالي والدكتور راشد الغنوشي.

موقف الإسلام من الليبرالية

يخصص المؤلف الباب الخامس والأخير من بحثه لمناقشة موقف الإسلام من الليبرالية، وذلك من خلال قضيتين هما موقف الإسلام من الحريات والحكم الشرعي في الليبرالية.

ففي القضية الأولى يوضح المؤلف أن محاربة المنهج المنحرف في فهم الحرية - أي الليبرالية - لا يقتضي محاربة الحرية ذاتها لأن الإسلام يعظم الحرية في إطار متوازن يوافق الفطرة وينمي المجتمع، ثم يستشهد بما كتبه شيخ الزيتونة الطاهر بن عاشور حول قيمة الحرية في الإسلام، مستندا إلى مقاصد الشريعة و دلالة الإباحة الأصلية ودلالة الأصل براءة الذمة.

ثم يسرد خمسة نماذج لتوضيح أهمية الحرية في الإسلام، وهي :

١- حرية الإرادة التي تتحقق بحرية الاختيار وإفراد العبادة لله تعالى وحده وما يقتضي ذلك من منع الغلو في الأنبياء والصالحين والنهي عن تعظيم الأفراد.

٢- الحرية السياسية، إذ يقوم نظام الحكم في الإسلام على أربعة أصول: إقامة العدل ونفي الظلم، اختيار الحاكم، الشورى الملزمة للحاكم، ومراقبة الحاكم وتقويمه. ومن أبرز مظاهر الحرية في هذا الباب خضوع الحاكم والمحكومين على حد سواء للشريعة الإلهية دون مفاضلة ولا تمييز، وعدم انعقاد العقد بين الأمة وحاكمها إلا بالرضا دون إكراه ولا توريث، كما يلزم الحاكم الأخذ بالشورى وألا يخالف أهل الحل والعقد، ويحق للأمة أن تراقب حاكمها وتردعه عن الظلم كما دلت على ذلك النصوص.

وفي هذا السياق، ينتقد المؤلف بشدة ما يقوم به بعض الإسلاميين من التوفيق بين الإسلام والديمقراطية ويراه أسلوباً منهزماً وباطلاً للثناء على الإسلام، إذ يرى المؤلف أن المفهوم الغربي قائم على محورية الإنسان والنفعية الفردية والمادية مع العزل التام عن الأخلاق والدين، وهو ما يتناقض جوهرياً مع النظام الإسلامي، ثم يرى أن هذه المقارنة تؤدي إلى تغيير المفاهيم الشرعية واستعمال للمصطلحات في غير مكانها وتضليل عن الحقيقة، فضلاً عن كونه استدلالاً

خاطئاً بالنصوص الشرعية كالاستدلال بوجود المنافقين على حرية الرأي وتكوين الأحزاب الإلحادية.

٣- الحرية الاقتصادية: يقدم الباحث في شرح مفصل حجم تدخل الدولة في الاقتصاد الإسلامي، فالأصل فيه حرية الأفراد في أموالهم وتصرفاتهم ضمن حدود الشريعة وحرية التملك لوسائل الإنتاج، والدور الأساسي للدولة هو مراقبة النشاط الاقتصادي ومنع الأنشطة المحرمة. وتنضبط جميع تدخلات الدولة بضابط مراعاة المصالح ودرء المفاسد، على أن هذه التدخلات ليست أصولاً ثابتة بل تختلف حسب المصلحة مع تغير الزمان والمكان.

٤- حرية الرأي: يضع الباحث لهذه الحرية أربعة ضوابط، مع التمييز بين ما هو شرعي وما هو دنيوي، إذ يجب أن يكون الرأي مشروعاً ومباحاً ويراعي المآلات من حيث المصلحة والمفسدة، فالرأي الصحيح في القضايا الشرعية يعود تفصيله إلى مباحث أصول الفقه وهو على أنواع كرأي الصحابي إذا انتشر ولم يعرف له مخالف والاجتهاد الجماعي الذي تواطأت عليه الأمة. كما يجب ألا تُتاح حرية الرأي إلا لمن هو أهل لذلك، ويتحقق ذلك بالرجوع إلى شروط الأهلية في الفقه، وأخيراً يجب أن تكون وسيلة الرأي مشروعة فالوسائل لها أحكام المقاصد .

٥- حرية الاعتقاد : يعرفها الباحث بمفهومين، فهي أولاً حرية اختيار الإنسان للحقائق دون تقييد العادات واتباع الآباء والهوى والخرافات بحيث يكون الاختيار صحيحاً غير مقيد، كما تطلق ثانياً على عدم إكراه أحد على اعتناق الإسلام ما دام باذلاً للجزية، أما إذا أسلم فإنه ليس حراً في تغيير عقيدته بل يعاقب بالقتل حداً إن فعل .

الحكم الشرعي في الليبرالية

يصل الباحث إلى نتيجة مفادها أن الليبرالية دعوة إلى الإلحاد ورفض الأديان حيث لا تعترف بهيمنة الدين على الحياة الإنسانية، ويرى أن الليبرالية تتناقض مع الإيمان في خمس نواقض:

١- **كفر الاستحلال**: فالمستحل لما حرمه الله مما هو معلوم من الدين بالضرورة ومتواتر كافر، ويؤكد المؤلف أن هذا الكفر موجود في الليبرالية لأن من مفاهيمها القول بمنع التحريم أو منع المنع كمنع تحريم الربا والزنا وغيرها.

٢- **كفر الشك** : الإيمان لا يقبل الشك ولا يغني فيه إلا اليقين الجازم، ويتحقق هذا الكفر في الليبرالية - حسب المؤلف - لأن الحرية الفكرية تقتضي عدم الجزم بصحة أمر أو بطلانه عند الليبراليين، فالجزم في العقائد عند الليبراليين تعصب ديني ينافي التسامح والانفتاح.

٣- **كفر الإباء والامتناع:** وهو عدم الانقياد لأمر الله بالكلية، ويرى المؤلف أن الفكر الليبرالي يؤسس لهذا الكفر في السياسة والاقتصاد، حيث التحاكم إلى القانون الوضعي، والتزام نظام اقتصادي مناف للإسلام.

٤- **الحكم بغير ما أنزل الله : أي** تشريع القوانين الوضعية المضادة لشريعة الله أو استحلال الحكم بغير ما أنزل الله، ويؤكد المؤلف أن الليبرالية عقيدة في الحرية الفردية تعتمد على العقلانية المنكرة للوحي، والأحكام راجعة إلى العقل المجرد عندهم.

٥- **شرك القصد والإرادة :** يشير المؤلف إلى أن وراء كل فعل يختاره العبد يكمن قصد ما، فمن لم يقصد وجه الله في أمر فهو حتماً يقصد غيره إذ ليس هناك حياد، وقد حذر النبي ﷺ من الشرك في النية، والشرك في ذلك على درجات، أما الشرك المخرج عن الملة فيصفه المؤلف بأنه يقع عندما يكون الباعث للمرء على العمل وقصده منه في أصل دينه إرادة الدنيا وقصدها، ثم يرى أنه ينطبق على الليبرالية لأنها إتباع تام للهوى والرغبة وإيثار للدنيا. وكي لا يساء الفهم فقد أحسن في الإشارة إلى التفريق بين الإتباع التام للهوى بصورة واعية ومنهجية - وهو ما يراه متحققاً في الليبرالية - وبين ما هو جزئي لا يخرج المرء عن دينه.

في نهاية المطاف، وبعد أن بيّن الباحث موقف الإسلام من الليبرالية، يختتم بحثه بالرد على بعض شبهات خصومه الليبراليين، ويمكن تلخيص هذه المناقشات في النقاط التالية :

١- شبهة التكفير : بعد فراغه من إظهار التناقض بين الإيمان والليبرالية، يلفت الباحث الأنظار إلى قضية مهمة وهي أن التكفير الوارد حول الليبرالية يقع على العقائد والأفكار وهو ما يسمى «كفر النوع» دون النظر للمعيّنين، أي: أن الحكم بالكفر لا ينطبق على كل فرد معيّن إلا إذا تحققت فيه شروط الكفر وانتفت عنه الموانع، إذ نصادف في الواقع الكثير من الأفراد الذين يدّعون الانتماء إلى مذهب ما دون إلمام بما يقتضيه ذلك الانتماء، مما يعني احتمال اعتناق الكثير من المسلمين لليبرالية دون تلبس بما تتضمنه من نواقض الإيمان الموجبة لتكفيرهم، وكذلك يدل على أن البعض قد ينتسب إلى الليبرالية بوعي تام فيقع عليه الكفر .

٢- شبهة أن الليبرالية مجرد آلة وليست عقيدة : وهي شبهة درج الكثير من المثقفين وكتاب الصحافة على التشبث بها، وهو ما يراه الباحث مجرد خدعة، مستشهدا باعتراف بعض العلمانيين بأن الليبرالية منهج حياة، إلا أن الباحث نفسه يقر بأن ليس كل من تشدق بالليبرالية فإنه يعتنقها.

٣- شبهة أن الليبرالية تشتمل على بعض الإيجابيات: يقر الباحث بأنه لا يوجد مذهب فكري إلا وفيه بعض الإيجابيات، بيد أن هذا لا يستلزم صحة المذهب نفسه. أما الليبرالية ففيها من السيئات والعيوب ما هو أكثر. ويرد على خصومه بأن كل ما ورد في الليبرالية من حسنات فهو موجود في الإسلام بصورة أنقى وأفضل من حيث المنطلق والتطبيق.

ويختتم الباحث ببعض التوصيات، ومنها إحياء روح المقاومة للظلم في الأمة الإسلامية بوصفها كفيلة بصد العدوان الليبرالي، وإبراز "المفاهيم الإسلامية الغائبة" عن المجتمع مما أفسدته الليبرالية كالتسامح والحرية والانفتاح والحوار والمشاركة السياسية، كما يشير إلى أهمية العودة إلى التراث الإسلامي لنقد الحداثة الليبرالية من خلاله، وللرد على بعض المشاريع الحداثية الأخرى مثل مشروع التاريخية لدى محمد أركون والتأويلية لدى نصر أبو زيد. ولا يغفل الباحث دور العلماء والمفكرين في حماية الأمة من هذا الفكر بمشاريع بنائية من قبيل الإصلاح الديني والتربية والتعليم، فضلاً عن أهمية الاجتماع على كلمة واحدة ونبذ الفرقة والاختلاف بين الإسلاميين لمواجهة هذا الفكر الدخيل.

وبنظرة شمولية، يجمع المؤلف في بحثه بين النقد والتأصيل، ولا شك في أنه مرجع يُعتد به سواء من قبل الباحثين في الفكر الليبرالي أو المهتمين بالموقف الإسلامي منه، ومن الواجب الإشادة بدعوة المؤلف في الختام إلى ضرورة التفريق بين من ينتمي إلى الليبرالية عن علم بمقاصدها ومن هو جاهل بذلك، وبوقوفه إلى جانب الحوار الهادئ مع كافة اتجاهات الليبرالية، مع أملنا بأن تثمر هذه الدعوة فتح أبواب الحوار الحضاري مع كل من يغتر بالدعاية الليبرالية المتصاعدة، وأن تؤدي أيضا إلى تفهّم الغيورين على الدين للتشويش الفكري الذي يقع فيها الكثيرون من أدعياء الليبرالية قبل إطلاق الأحكام المتسرعة.



قراءة في كتاب: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية(١)

للدكتور خالد بن عبدالعزيز السيف

قراءة: ياسر بن ماطر المطرفي(٢)

لا يزال موضوع تأويل النص الديني يحتل موضع الصدارة والاهتمام منذ بدايات النهضة في الفكر العربي وإلى وقتنا هذا.

وأصبح التساؤل في هذا الوقت حول النص وكيفية التعامل معه تساؤلاً مركزياً في خطاب النهضة ، وقد تنوعت المشارب في الجواب عن هذا التساؤل تبعاً لتنوع الاتجاهات الحاضرة في الفكر العربي المعاصر.

وقد بدأت على صعيد آخر عدد من الدراسات المعاصرة التي ترصد هذه الظاهرة وتتبعها بالتحليل والدرس والنقد، وواحدة من تلك الدراسات الحديثة التي تناولت هذه الظاهرة كتاب **(ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر - دراسة نقدية إسلامية-)** للدكتور خالد بن **عبد العزيز السيف**، والكتاب عبارة عن رسالة علمية حصل المؤلف بها على درجة الدكتوراه من جامعة أم القرى.

---

(١) الكتاب من منشورات مركز التأصيل للدراسات والبحوث بجدة . الطبعة الأولى ١٤٣١هـ

(٢) مدير البحث العلمي بمركز التأصيل وأكاديمي بجامعة الملك عبد العزيز.

ستتناول هذه الأوراق قراءة سريعة لمجمل الأفكار التي عرض لها الكتاب ، علها أن تساعد على بيان ما تضمنه هذا الكتاب من موضوعات مهمة.

ابتدأ البحث ببيان أهمية الموضوع مشيراً إلى أن القراءة الجديدة للنصوص الشرعية أصبحت أشبه بالظاهرة في الفكر العربي المعاصر ، وساعد على نشر ذلك ما يملكه هؤلاء الكتاب من قدرة على الكتابة ومعرفة بمناهج البحث ، وهالة إعلامية تسويقية.

وعن منهج الدراسة يشير البحث إلى التركيز على الآلية الفاعلة في إنتاج هذه المخرجات؛ لأن الخلاف مع أصحاب هذه الظاهرة خلاف في المقدمات قبل أن يكون خلافاً في النتائج.

وتشير الدراسة إلى قصد التركيز على القضايا المحورية التي تمثل بنية الفكر العلماني في موضوع التأويل وبيان منزعها الفلسفي وتتبع أصولها في الفكر الغربي.

تبدأ الدراسة بتمهيد يتضمن البحث في مكانة النص الشرعي (القرآن أو السنة) من حيث بيان الحجية، والخصائص لهذا النص والتي منها استيعاب النص وشموله ، ومراعاته للجانب العقلي في التشريع والأحكام والعقائد ، إلى جانب تجاوز النص سياقه الذي نزل فيه ليمتد في مطلق الزمان والمكان.

وتناول البحث بعد ذلك الحديث عن التأويل في لغة العرب وفي استعمال السلف ؛ وأوضح أن المعنى في الاستعمالين هو التفسير أو المرجع والعاقبة.

ثم تحدث عن التأويل في اصطلاح المتكلمين وإطلاقهم هذا اللفظ على معنى صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح.

وانتقل البحث للحديث عن التأويل في الاستخدام الحديث مشيراً إلى التطور الذي حصل لهذا المفهوم وأنه قد انتقل إلى نظرية عامة في الفهم، واستخدمت هذه النظرية في الغرب تحت مصطلح «الهرمنيوطيقا» مشيراً إلى أن هذا المصطلح ارتبط في بداية نشأته بالنصوص المقدسة النصرانية .

ثم تحدث البحث عن مسار التأويل بداية من فليون اليهودي الأسكندري في عام ٤٠ م في تأويله الرمزي للتوراة .

كما تعرض لمجموعة من الثنائيات التي قامت حول النص في الفكر الإسلامي، كثنائية

التعارض بين العقل والنقل في العقل الكلامي التي بدأت مع الجهمية والمعتزلة وانتقلت إلى الأشاعرة والماتريدية .

وثنائية العامة والخاصة في العقل الفلسفي والتي قادها مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد وأبرزوا مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة .

والثنائية الأخيرة - كما يعرض البحث - ثنائية الظاهر والباطن في العرفان الباطني .

يتنقل البحث بعد ذلك إلى الحديث عن إشكالية التأويل في العقل النهضوي العربي في القرن التاسع عشر بداية من رفاعة طهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده .

وهي بداية - كما يرى البحث - سيطرت عليها حالة الانبهار بما أنتجه الغرب، قادت إلى عملية توفيقية تعترف بمنجزات الحضارة الغربية إلى جانب اعترافها بالنص، والذي استوجب إنتاج منهج تأويلي يطمئن النفس لتخرج من عقدة التخلف أمام الحضارة الغربية.

ينتقل الحديث بعد ذلك إلى بدايات استخدام المنهجيات الحديثة على يد طه حسين والذي يعتبر من أوائل من مهد لهذه الآلية في التعامل مع نصوص التراث الإسلامي عندما استخدم المنهج الديكارتي في دراسته للأدب الجاهلي.

وتأتي بعده تجربة محمد أحمد خلف الله في أطروحته للدكتوراه في «الفن القصصي للقرآن».

ويمكن أن تكون دارسة فضل الله عبدالرحمن المفكر الباكستاني (ت:١٩٨٨) في كتابه «الإسلام وضرورة التحديث» والتي تأثر فيها بفلسفة جادامير؛ من أوائل الدارسات التي استخدمت المنهجيات الحديثة في فهم الإسلام.

وفي عام (١٩٧٩م) صدرت دارسة للمفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج والتي حملت عنوان «العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة» لتكون حلقة أخرى من حلقات التطور في استخدام هذه المناهج.

ليصل الأمر في مرحلة الثمانيات لظهور هذه المناهج بشكل أكثر وضوحاً ونضجاً من المراحل السابقة، ففي عام (١٩٨٤م) صدر كتاب «نقد العقل الإسلامي» لمحمد أركون، وكتاب «نقد العقل العربي» لمحمد عابد الجابري .

وهكذا أصبح في كل بلد - كما يرى البحث - من يمُثل هذه الآلية التأويلية.

بعد ذلك يبدأ البحث في بيان أصول النظرية الحديثة في التأويل.

فيتحدث في بدايته عن جذور هذه النظرية في الفكر الغربي بداية من اليونان ومروراً بفترة الإصلاح الديني والنقد الكتابي مشيراً في ذلك إلى محاولة توما الأكويني إلى إبراز نظرية التوافق بين الكتاب المقدس وبين العقل ، ومحاولة مارتن لوثر في كسر الحصار الكنسي في فهم الكتاب المقدس.

وفي القرن السابع عشر الميلادي تأتي محاولة سبينوزا في النقد المباشر للكتاب المقدس، وفي التفريق بين المجال الذي يعمل في الكتاب المقدس والمجال الذي تعمل فيه الحكمة والفلسفة.

ثم انتقل البحث للحديث عن طور جديد من أطوار التأويل في الفكر الغربي، وهو الطور الذي أخذ بعداً مهما من أبعاد هذه النظرية في هذا الفكر، وقد أُطلق على هذا الطور مسمى: الهرمنيوطيقا الرومانسية ، وقد نشأ هذا الطور على يد شلاير ماخر ودلتاي.

ثم انتقلت الهرمنيوطيقا إلى الحقل الفلسفي على يد هيدغر وجادامير.

ويتعرض البحث لأهم الروافد التي قدمت دعماً لنظرية التأويل الحديثة وهما مدرسة الارتياب والتي يمثلها ماركس ونيتشه وفرويد والذين اشتركوا - رغم اختلاف فلسفاتهم على حقيقة واحدة وهي أن الوعي الظاهر إنما هو مجموع مزيف ، ومهمة التأويل الكشف عن هذا الزيف.

سيؤول تأثير هذه المدرسة على مفكرين اثنين كان لهما الأثر البالغ في حركة التأويل في الفكر الغربي وهما ميشيل فوكو وجاك دريدا.

إلى جانب هذا الرافد ثمة رافد آخر وهو اللسانيات الحديثة والتي كان مفكرها الأول دي سوسير.

امتدادات نظرية التأويل الحديثة في الفكر الغربي

تتوزع امتدادات نظرية التأويل مابين النص والمتلقي، أما المؤلف فقد تم استبعاده لصالح أحد الاثنين .

وأبرز هذه الامتدادات تمكن في مجموعة من أبرزها :

- التناص وهو تشكل النص من خلال مجموعة من النصوص المتداخلة والتي تعتبر مرجعية المؤلف في بناء نصه.
- موت المؤلف والتي تستبعد البحث عن قصد المؤلف إلى النظر إلى ذات النص لسبر معناه، معتبرة ذلك الطريق الوحيد لفهم النص.
- لا نهائية التأويل والتي تنفتح فيها الدلالة بما لا يمكن الحد من دلالتها.
- البنيوية والتي تعني بكشف المنطق الداخلي للنص والبنية المتحكمة في تكوينه بوصفها نظاماً تاماً وكلا مترابطاً، ومهمة الناقد عزل النص عن الأنساق التاريخية والاجتماعية فيدرسه كنص مجرد الوجود.
- التفكيكية والتي تهدف إلى إيجاد شرخ بين ما يصرح به النص وما يخفيه ، ولا يمكن في التفكيكية أن يتوصل لقراءة نهائية ، فكل تأويل هو مادة بحد ذاته لأن يوضع فوق المشرحة.

ظهور منهج التأويل الحديث في الفكر العربي المعاصر

حول أسباب الظهور للمنهج التأويلي في الفكر العربي المعاصر يتحدث البحث عن بدايات الاحتكاك الثقافي العربي بالحضارة الغربية بداية من حملة نابليون في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، ومروراً بالبعثات العلمية التي أرسلها محمد علي إلى فرنسا التي كان من بين أفرادها الشيخ رفاعة طهطاوي، وهو من سجل إعجابه بها في كتابه تخليص الإبريز.

كما أدت الإرساليات التبشيرية في سوريا ولبنان دوراً بارزاً في فتح قناة التواصل الثقافي مع الغرب ، إضافة إلى الحركة الاستشراقية التي نشطت في تلك الفترة.

هذه المرحلة مهدت لمرحلة التأسيس الفعلي لاستقبال المناهج الغربية على يد عدد من الكتاب مثل أحمد ضيف وطه حسين وأحمد أمين وأمين الخولي.

ثم تأتي مرحلة البناء ليقوم محمد مندور بدور بارز فيها من خلال رسالته الدكتوراه

(النقد المنهجي الغربي) وجهوده الأخرى، وكتبت في تلك المرحلة كتابات عديدة حول المدارس الأدبية النقدية.

وفي مرحلة السبعينيات من القرن الميلادي الماضي بدأت مرحلة الانطلاقة والتي استقبلت المدارس النقدية استقبالا منقطع النظير على يد مجموعة من الكتاب مثل كمال أبو ديب وعبد الكريم الخطيب وعبد الله الغذامي وجابر عصفور وغيرهم.

ينتقل البحث بعد ذلك للحديث عن الأسباب التي أدت إلى بروز ظاهرة التأويل الحديث.

فإضافة إلى ما سبق من إرادة لإعادة بناء النقد وتوسيع المجال النقدي يضاف سبب آخر لظهور هذه الظاهرة وهو الجهل بالشريعة وتهميش التراث ، هذا الجهل يظهر في عدة أمور منها : غياب فاعلية السنة والقدح فيها ، والجهل بالمذهب السلفي وتغييبه.

ويختم الباحث كلامه عن الأسباب بالحديث عن التجديد وتحول دلالة هذا المفهوم إلى حركة قصدت التجديد لهذا التراث في لحظة انبهار بالحضارة الغربية ، فانطلقت بعض الدعوات الساعية إلى التجديد لحاقاً بالنموذج الغربي ، ووفقاً لمنطلقاته في التجديد.

وعن ذلك بدأت البحوث التي تدعو إلى إعادة قراءة التراث ، مما ساهم في تشكل ظاهرة التأويل الحديثة ، فقد صدر مشروع الطيب تيزيني «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة»، وأخرج أدونيس كتابه «الثابت والمتحول»، وأصدر الجابري رباعيته في «نقد العقل العربي» وحسن حنفي خماسيته «من العقيدة إلى الثورة».

وهي مشاريع رغم تنوع منطلقاتها إلا أنها تصب في مصب واحد وهو نبذ القراءة التراثية للتراث وتدشين قراءة حداثية أخرى.

ينطلق البحث بعد ذلك إلى استعراض عدد من المشاريع العربية التي مثلت ظاهرة التأويل الحديثة ، وقد استعرضت أهم تلك المشاريع مبيناً على وجه الإجمال معالم كل واحد من هذه المشاريع ، وقد تناول المشاريع التالية:

- مشروع محمد أركون.
- مشروع حسن حنفي.
- مشروع نصر حامد أبو زيد.
- مشروع محمد شحرور.

أهم النظريات التأويلية العاملة في النص الشرعي

يستعرض البحث أهم هذه النظريات محدداً لها في نظريتين :

١- نظرية تاريخية النص:

والتي ربطت فهم النص بزمن تاريخي غير ممتد شكلته الظروف الخاصة المحيطة بالنص.

ويربط البحث هذه النظرية بعدد من المدارس الفلسفية كالوجودية، والماركسية وحركة اللسانيات الحديثة، ثم يحاول ربطها بالمنطلق الكلامي عبر اتكاء كثير من أصحاب التأويلية الحديثة على مقولة المعتزلة في خلق القرآن، وعبر اتكائهم كذلك على عدد من مفاهيم علوم القرآن كأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، معتبرة تلك المفاهيم خادمة للنظرية التاريخية التي يطرحها هذا الفكر.

وقد تفرع عن هذه النظرية مفاهيم أخرى من أهمها نظرية الأنسنة والتي تجعل الإنسان محوراً لتفسير الكون بأسره ، وتؤكد هذه النظرية على إنكار أي معرفة من خارج الإنسان كالدين أو الوحي، فالوحي - عندهم - عندما يراد فهمه لابد أن ينتقل من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني.

كما تفرع عنها كذلك نظرية النسبية ، فالنصوص - حسب رأيهم - وإن كانت ثابتة في منطوقها إلا أنها متحركة في المفهوم تبعاً لتغير الزمان والمكان.

تنتهي هذه النظرية التاريخية وما تفرع عنها من نظريات إلى التعدد غير المحدود في تأويلات النص .

٢- نظرية المقاصد :

استخدم الفكر العلماني مصطلح المقاصد مجرداً من بُناه الأساسية والمنجزة في مباحث أصول الفقه ، وتوسل هذا الفكر بعملية اختزال كبير لفكر الإمام الشاطبي حول المقاصد.

ثم تحدث البحث عن أهم الأسس التي انطلق منها الشاطبي في تأسيس المقاصد مثل تأسيس المقاصد على المصالح، ومركزية النص، والاستقراء والتكامل، وثبات مقاصد الشريعة .

وانتقل البحث بعد ذلك للحديث عن النظام المعرفي لنظرية المقاصد في الخطاب العلماني

مثل توظيف إشكالية التحسين والتقبيح كما يراها المعتزلة، وتحكيم سلطة المصلحة، وعدم ثبات أحكام الشريعة ، وافتعال مشكلة بين كليات الشريعة وجزئياتها.

كما أن الخطاب العلماني يتذرع في تسويق فكرته في المقاصد بمقولة «تغير الأحكام بتغير الزمان»، ويستدل ببعض الاجتهادات العمرية على غير وجهها الصحيح.

ولأن أهم أزمة يواجهها الخطاب العلماني هي ما يتعلق بدلالة النصوص فإنه يسعى جاهداً لإعادة تشكيل جديد لعلم أصول الفقه ليمكن من خلال هذا التشكيل الجديد تقديم تسويق رؤيته في التأويلية .

نقد الظاهرة الحديثة للتأويل وتطبيقاتها على النصوص

يعرض البحث بعد ذلك لمجموعة من التطبيقات العملية التي طبق فيها الخطاب العلماني نظريته التأويلية سواء في أبواب العقيدة كمفهوم الألوهية أو النبوة أو الغيبيات، أو كان في أبواب الأحكام الشرعية كمفهوم الشريعة أو الحدود أو أحكام الأسرة .

من خلال هذه التطبيقات التي ساقها البحث يظهر عدد من الآثار التي تفرزها هذه الممارسات العملية لتطبيق هذه النظرية، ومجمل هذه الآثار يتلخص في التالي:

- التشكيك في موثوقية النص.
- أسبقية العقل على النص.
- سلطة الواقع.
- نزع القداسة عن النصوص الشرعية.

ثم ينتهي البحث إلى نقد هذه النظرية من خلال:

نقد الأساس النظري للنظرية باعتبارها الأساس الأهم في النقد ، وقد اهتم البحث بإيراد أقوال عدد من فلاسفة الغرب مثل هيرش وإميليوبتي وإيكو وريكور وغيرهم في نقدهم لأهم نظريات التأويلية الحديثة ، كنقدهم لفكرة موت المؤلف ولا نهائية التأويل .

كما يشير البحث في سياق هذا النقد إلى إشكالية عدم استيعاب الفكر العربي المعاصر للنظرية الغربية في التأويل، وهذا ما ولّد لديهم تعاملاً غير علمي لهذه النظريات، وهو تعامل يتجاهل اعتراف الفكر الغربي نفسه بعدم استقرار النظرية.

أما فيما يتعلق بنقد تطبيق النظرية على النصوص الشرعية فمفهوم النص في الثقافة الإسلامية يحمل مفهوماً مغايراً لمفهومه في الثقافة الغربية، ففي الأولى يرتبط النص بقائله بشكل كبير بخلاف مفهومه في الثقافة الغربية ، كما أن المساواة بين النص القرآني وغيره من النصوص يحمل مغالطات كبيرة ، فالنص القرآن لم يتأثر بأدنى مؤثرات خارجية على خلاف ما تدعيه النظريات النقدية الغربية كنظرية التناص أو النظرية المادية، وهذه المساواة المدعاة تحمل نفس الدعوى التي أنكرها القرآن في مقولة المشركين حين قال ﴿ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ﴿٥﴾ ﴾ (الفرقان: ٥). ونحو ذلك من النصوص.

والإيمان بمصدرية النص ومقاصد قائل النص وهو الله سبحانه وتعالى في النصوص القرآنية يعتبر نقطة مفصلية بين التفسير الإسلامي للنصوص الدينية وبين النظرية التأويلية الحديثة.

كما أن هذه القراءة التأويلية الحديثة وقعت في إشكالية معرفية كبرى حيث نقلت الصراع التاريخي في فهم النصوص المقدسة بين طريقة الكنيسة وبين طريقة عصر الأنوار ، نقلت ذلك كله إلى الساحة الإسلامية ، وهذا النقل هو في الحقيقة إسقاط للواقع الغربي على الواقع الإسلامي بدون مراعاة للظروف الدينية والاجتماعية الفاصلة بين ذلك .

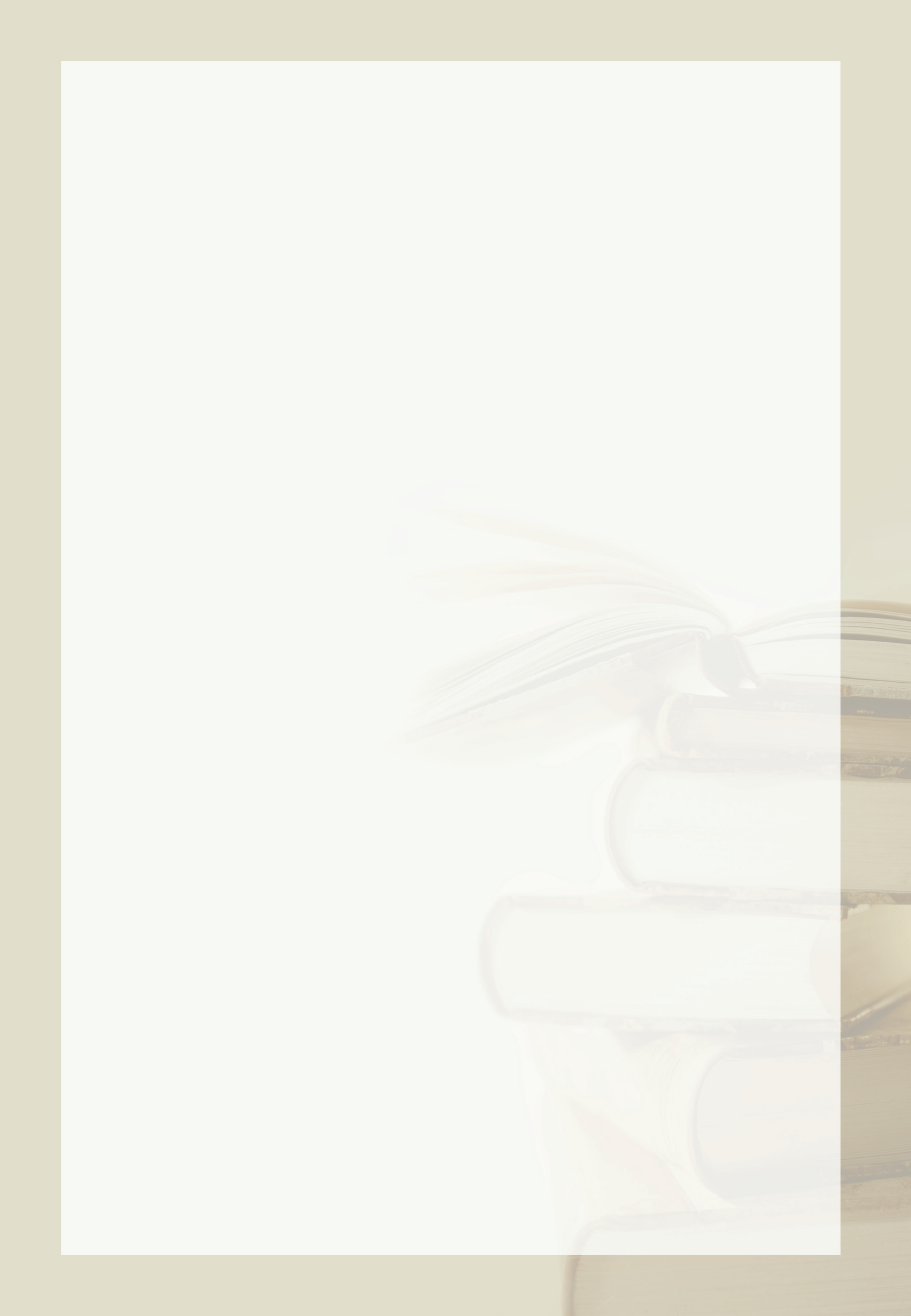
وهو إسقاط يتجاهل الجذور العلمية والتاريخية للنظريات الغربية في الفكر الأوروبي وظروف تشكلها .

ومن زاوية أخرى فإن هذه المناهج وإن كانت تمارس تحت غطاء علمي كما يبدو في الظاهر إلا أن حقيقة الأعمال والاشتغال لم تخلو من الأغراض الإيديولوجية ، وهذا مما يفقدها النزاهة العلمية والحيادية في الدراسة والنقد.

وإلى هنا يصل هذا البحث إلى نهايته ، وبهذه الملاحظة المهمة يختم البحث أفكاره .

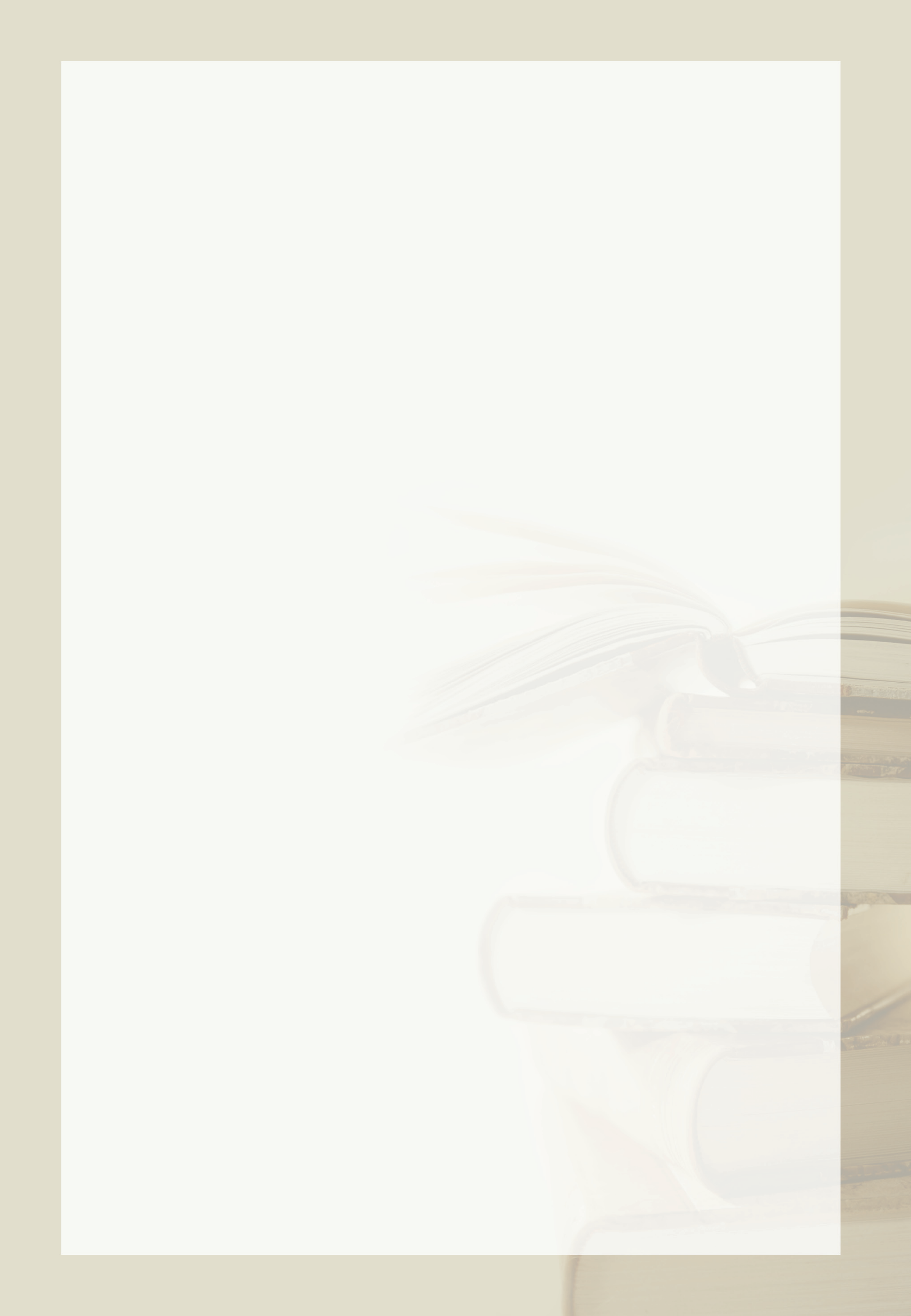
وفي نهاية هذه القراءة يجدر القول أن معالجة قضية (التأويل الحديثة) لا يمكن أن تتوقف على دراسة أو دراستين، بل هي إلى جانب هذه الدراسات المهمة لا زالت بحاجة إلى مزيد من الدراسات التي تدرسها من جوانب متعددة، جوانب تعتني بالتأصيل والنقد والتقويم، والله أعلم .

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً .





التقارير



المؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري

د. صالح بن درياش الزهراني (١)

نيابة عن خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز آل سعود - حفظه الله - افتتح صاحب السمو الملكي الأمير نايف بن عبد العزيز النائب الثاني لرئيس مجلس الوزراء وزير الداخلية المؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري (المفاهيم والتحديات) يوم الأحد ١٤٣٠/٥/٢٢هـ والذي نظمه كرسي الأمير نايف بن عبد العزيز لدراسات الأمن الفكري بجامعة الملك سعود، وذلك بقاعة حمد الجاسر في الجامعة وناقش المؤتمر خلال ثلاثة أيام ٦٦ بحثًا، بمشاركة أكثر من ٨٥ أكاديميًّا ومتخصصًا وباحثًا في مجال الأمن الفكري بمفهومه الشامل، على مدى إحدى عشرة جلسة.

أهداف المؤتمر العامة :

١- تعزيز معاني الوسطية والاعتدال .

٢- تنمية قيم التسامح الإسلامي .

٣- نشر ثقافة الحوار ونبذ العنف .

٤- وضع ملامح الاستراتيجية الوطنية للأمن الفكري .

٥- تحفيز الباحثين والمهتمين على المشاركة والتفاعل الإيجابي .

---

(١) مدير تحرير مجلة التأصيل وعضو هيئة التدريس بجامعة أم القرى.

أهداف المؤتمر الخاصة :

١- تأصيل وتحرير مفهوم الأمن الفكري وفق ضوابط صياغة المفاهيم في المنهج العلمي، ومناقشة إشكالات المفهوم وطرح البدائل المقترحة .

٢- التركيز على تشخيص وتحليل التحديات والمعوقات التي تواجه مسيرة الأمن الفكري، وتحول دون تحققه كما يجب .

٣- رصد الجهود المختلفة الساعية إلى معالجة مشكلة الأمن الفكري وتقويمها تقويماً علمياً موضوعياً لزيادة فعاليتها .

٤- الوصول من خلال المشاركات المتنوعة والمناقشات المتعددة إلى توصيات عملية لتحقيق الأمن الفكري المنشود لحماية المجتمع من الأفكار المنحرفة .

محـــاور المؤتمـــر

المحور الأول : مفهوم الأمن الفكري (المحددات والإشكالات)

- بناء المفاهيم ودراستها في ضوء المنهج العلمي «الأمن الفكري» نموذجاً.
- نشأة مفهوم الأمن الفكري وتطوراته دراسة تحليلية للتعريفات
- مكونات مفهوم الأمن الفكري وأصوله
- إشكالات مفهوم الأمن الفكري والبدائل المقترحة.

المحور الثاني: تحديات الأمن الفكري ومعوقاته (تشخيص وتحليل)

- التحديات ذات الصلة بالثقافة الدينية.
- التحديات الاجتماعية
- التحديات النفسية
- التحديات الاقتصادية
- التحديات السياسية
- التحديات الإعلامية .

المحور الثالث: المعالجات والحلول لمشكلات الأمن الفكري (رصد وتقويم) :

- الجهود الوقائية .
- دور الأجهزة الأمنية .
- إسهامات العلماء والمفكرين.
- تفعيل المؤسسات التعليمية والمحاضن التربوية.
- تأثير المواد الإعلامية .
- دور مؤسسات المجتمع المدني.
- أثر التشريعات والنظم .
- علاقة الحريات العامة بتعزيز الأمن الفكري.

أعمال المؤتمر

أعمال اليوم الأول للمؤتمر

الاثنين ٢٣/ ٥ / ١٤٣٠ هـ الموافق ١٨/ ٥ / ٢٠٠٩م .

الجلسة الأولى: الأمن الفكري: المفاهيم والمحددات.

الوقت : ٨,٣٠ صباحاً إلى ١٠,١٥ صباحاً .

رئيس الجلسة : معالي الدكتور محمد العقلا مدير الجامعة الإسلامية بالمدينة

عدد الورقات : ست ورقات على النحو التالي :

الورقة	عنوان الورقة	الباحث
الأولى	بناء المفاهيم ودراستها في ضوء المنهج العلمى مفهوم الأمن الفكري أنموذجاً	د.عبد الرحمن معلا اللويحق
الثانية	الأمن الفكري المفهوم - التطورات - الإشكاليات	د. إبراهيم الفقي
الثالثة	مفهوم الأمن الفكري بين المحددات العلمية والإشكالات المنهجية المعاصرة	أ. إيمان أحمد عزمي
الرابعة	مكونات مفهوم الأمن الفكري وأصوله	د.هيا إسماعيل الشيخ
الخامسة	الأمن الفكري وأسسه في السنة النبوية	د. جمال بادي وإبراهيم شوقار
السادسة	الأمن الفكري في ضوء متغيرات العولمة	د.إبراهيم إسماعيل عبده

الجلسة الثانية: الأمن الفكري: المعالجات الفكرية والثقافية.

الوقت : ١٠,٤٥ صباحاً إلى ١٢,٣٠ مساءً .

رئيس الجلسة : معالي الدكتور بندر العيبان، رئيس هيئة حقوق الإنسان

عدد الورقات : ست ورقات على النحو التالي :

الورقة	عنوان الورقة	الباحث
الأولى	الأمن الفكري وأنظمة الدولة	د.سعيد صيني
الثانية	دور حرية التعبير في حماية الفكر والتفكير وتعزيز التحصين الذاتي في الأمن الفكري	د.عبد العزيز الصاعدي
الثالثة	الفكر بوصفه قضية أمنية للأمن الاجتماعى والحرية الفكرية في المجتمعات المسلمة	أ. عبد الرحمن الحاج
الرابعة	التعددية الثقافية ومفهوم الهوية المتعددة الأبعاد	أ.محمد بن جماعة
الخامسة	الأفكار اللاعقلانية المؤشرة لاضطراب الشخصية كإحدى إشكالات الأمن الفكري	د.ممدوح صابر
السادسة	الأمن الفكري في ظل مبادئ حقوق الإنسان	د.خالد الشنيبر

الجلسة الثالثة: الأمن الفكري: تأصيل المعالجات الشرعية.

الوقت : ٦,٤٥ مساءً إلى ٨,١٥ مساءً.

رئيس الجلسة : معالي الشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، وزير الشئون الإسلامية .

عدد الورقات : ست ورقات على النحو التالي :

الورقة	عنوان الورقة	الباحث
الأولى	النصوص الشرعية المتشابهة وأثر الغلط في فهمها على الأمن الفكري	د. عبد الله الغملاس
الثانية	الأمن النفسي في القران الكريم وأثره على فكر الإنسان	د. عبد الله الجيوسي
الثالثة	تحديات الأمن الفكري في صدر الإسلام ومدى الاستفادة منها في تجربتنا الحضارية	د. مشرف الزهراني
الرابعة	فقه الائتلاف وأثره في تحقيق الأمن الفكري	د.عبد الرحمن مدخلي
الخامسة	استثمار مسائل الاعتقاد في حماية الأمن الفكري	د. عبد اللطيف الحفظي
السادسة	السياسة الشرعية في مواجهة الأفكار الهدامة	د.حامد الجدعاني

الجلسة الرابعة: الأمن الفكري: المعالجات الشرعية جهود ومبادرات.

الوقت : ٨,٤٥ مساءً إلى ١٠ مساءً.

رئيس الجلسة : الشيخ عبد العزيز الحميّن، الرئيس العام لهيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

عدد الورقات : ست ورقات على النحو التالي :

الورقة	عنوان الورقة	الباحث
الأولى	دور هيئة كبار العلماء في تعزيز الأمن الفكري	د. سعد بن فلاح العريفي
الثانية	جهود سماحه الشيخ عبدالعزيز ابن باز في تعزيز الأمن الفكري	د. عبد الله السهلي
الثالثة	خطبه الجمعة: أهميتها وأثرها في تعزيز الأمن الفكري	د. محمد السمان
الرابعة	دور خطب الجمعة والعيدين في تعزيز الأمن الفكري	د. سهل العتيبي
الخامسة	الأمن الفكري في مناهج التربية الإسلامية في المرحلة الثانوية	د.محمد اليمني
السادسة	تعزيز الأمن الفكري في مؤسسات المجتمع المدني السعودي (جماعات تحفيظ القرآن نموذجا)	د. هاشم الأهدل

أعمال اليوم الثاني للمؤتمر

الثلاثاء ٢٤/ ٥ / ١٤٣٠هـ الموافق ١٩/ ٥ / ٢٠٠٩م .

الجلسة الأولى: الأمن الفكري: التحديات في المنهج والممارسات.

الوقت : ٨,٣٠ صباحاً إلى ١٠,١٥ صباحاً .

رئيس الجلسة : معالي الدكتور علي النملة

عدد الورقات : ست ورقات على النحو التالي :

الورقة	عنوان الورقة	الباحث
الأولى	تحديات ومعوقات الأمن الفكري ذات الصلة بالثقافة الدينية	د. عبد العزيز الربيش
الثانية	أسباب الجنوح الفكري لدى جماعات الغلو والعنف	د. لؤلؤة القويفلي
الثالثة	نموذج تشخيصي وإطار بحثي مقترح لدراسة ظاهرة التكفير باعتبارها مهدداً للأمن الفكري	د. عبد الله البريدي
الرابعة	أزمة السلام المجتمعي في الشرق الأوسط وانعكاساتها على الأمن الفكري في الوطن العربي	د.أميرة الغامدي
الخامسة	تحديات الأمن الفكري ومعوقاته	د. أحمد نافع المورعي
السادسة	تحديات الأمن الفكري و معوقاته في ضوء الثقافة الدينية	د. بدر الحسن القاسمي
السابعة	التطرف من وجهة نظر نفسية	د.نفيسة العدل

الجلسة الثانية: الأمن الفكري: التحديات الإعلامية .

الوقت : ١٠,٤٥ صباحاً إلى ١٢,٣٠ مساءً.

رئيس الجلسة : معالي الدكتور ساعد العرابي الحارثي، مستشار سمو النائب الثاني لرئيس مجلس الوزراء ووزير الداخلية

عدد الورقات : ست ورقات على النحو التالي :

الورقة	عنوان الورقة	الباحث
الأولى	التحدي الإعلامي مفهومه وسبل مواجهته	د. ماجد الماجد
الثانية	الأثر الإعلامي على الأمن الفكري	د. عبد العزيز العمري
الثالثة	ثقافة الصورة ودورها في تحقيق الأمن الفكري في الدول المواكبة للتحضر	د.محمد الإمام
الرابعة	التحديات الإعلامية للأمن الفكري (الرسوم المسيئة للنبي ﷺ)	د. محمد يعقوب د. أحمد كسار
الخامسة	الإعلام الأمني والأمن الفكري في المملكة	د. نهاد فاروق عباس
السادسة	الإيديولوجية الإعلامية لتنظيم القاعدة (تحديات الأمن الفكري على شبكة الانترنت)	أ. احمد حسن الموكلي

الجلسة الثالثة: الأمن الفكري: الاستراتيجيات والبرامج .

الوقت : ٦،٤٥ مساءً إلى ٨،١٥ مساءً.

رئيس الجلسة : معالي الدكتور يوسف العثيمين، وزير الشئون الاجتماعية.

عدد الورقات : ست ورقات على النحو التالي :

الورقة	عنوان الورقة	الباحث
الأولى	التخطيط الاستراتيجي لتحقيق الأمن الفكري	د. سعيد علي القليطي
الثانية	نحو مجتمع آمن فكرياً	د. عبد الحفيظ المالكي
الثالثة	تنمية التفكير متعدد الرؤى كإستراتيجية لمواجهة التطرف الفكري	د. طريف شوقي
الرابعة	استراتيجية تعزيز الأمن الفكري	أ. متعب الهماش
الخامسة	جهود المملكة العربية السعودية في المعالجة الفكرية للإرهاب من خلال برنامجى المناصحة والرعاية بوزارة الداخلية	د. فاطمة السلمي
السادسة	نحو إستراتيجية وطنية لتكريس مفهوم الأمن الفكري	أ. نعيم حكيم

الجلسة الرابعة: الأمن الفكري : الأدوار والمسئوليات .

الوقت : ٨,٤٥ مساءً إلى ١٠ مساءً.

رئيس الجلسة : الدكتور فهد العرابي الحارثي، مدير مركز أسبار للأبحاث والدراسات .

عدد الورقات : ست ورقات على النحو التالي :

الورقة	عنوان الورقة	الباحث
الأولى	دور الأجهزة الأمنية في تعزيز الأمن الفكري	د. علي الجحني
الثانية	دور الجامعات العربية في تحقيق الأمن الفكري وتعزيز الهوية الثقافية لدى طلابها	د. محمد البربري
الثالثة	الجامعات وصناعة الأمن الفكري	أ. بينة الملحم
الرابعة	دور المؤسسات الاجتماعية في تحقيق الأمن الفكري	د. سعيد حمدان د. سيد حجاب الله
الخامسة	الدور المرتقب لإدارة الدور الإيوائية في تعزيز الأمن الفكري للأيتام	أ. ربا المفلحي
السادسة	أهمية الأسرة والمدرسة في تحصين أبنائها ضد التطرف والإرهاب، وتعزيز الانتماء الوطني	د.بركة الحوشان

أعمال اليوم الثالث للمؤتمر

الأربعاء ١٤٣٠/٥/٢٥هـ الموافق ٢٠/٥/ ٢٠٠٩م.

الجلسة الأولى: الأمن الفكري: المعالجات التربوية والاجتماعية.

الوقت : ٨,٣٠ صباحاً إلى ١٠,١٥ صباحاً .

رئيس الجلسة : نائب وزير التربية والتعليم فيصل بن معمر

عدد الورقات : ست ورقات على النحو التالي :

الورقة	عنوان الورقة	الباحث
الأولى	دور مناهج المواد الاجتماعيات ومعلميها في المرحلة المتوسطة والثانوية في تعزيز الأمن الفكري	د. أحمد الحسين
الثانية	دور المناهج الدراسية في تعزيز مفاهيم الأمن الفكري لدى طلاب الجامعات في السعودية	د.محمد الربعي
الثالثة	دور محتوى مناهج التعليم الثانوي بالمملكة العربية السعودية في مواجهة الإرهاب الفكري والتقني	د. مفلح الأكلبي د. محمد آدم احمد
الرابعة	التنشئة الأسرية ودورها في الأمن الفكري	د. عماد الشريفين
الخامسة	المناخ الأسري وعلاقته بالأمن الفكري	د. محمد الإمام د. فؤاد الجوالده
السادسة	أبعاد تربوية وتعليمية في تعزيز الأمن الفكري	أ. مروان صالح الصقعبي

الجلسة الثانية: الأمن الفكري: تفعيل دور المدرسة .

الوقت : ١٠،٣٠ صباحاً إلى ١١،٤٥ صباحاً .

رئيس الجلسة : (لم يرد اسمه إلى المجلة في أصل التقرير)

عدد الورقات : ست ورقات على النحو التالي :

الورقة	عنوان الورقة	الباحث
الأولى	حماية الأمن الفكري داخل البيئة المدرسية	د. بلقيس داغستاني
الثانية	تعزيز الأمن الفكري لدى الطالب بالمرحلة الثانوية	د. أحمد الصفدي د. ليلك الصفدي
الثالثة	دور المناهج التعليمية في إرساء الأمن الفكري	د. أبو بكر كافي
الرابعة	المراكز الصيفية والأمن الفكري	د. مبروك بهي الدين رمضان
الخامسة	نحو بناء مشروع تعزيز الأمن الفكري بوزارة التربية والتعليم	د.سعود البقمي

الجلسة الثالثة: الأمن الفكري: واقع ورؤى.

الوقت : ١٢,٣٠ مساءً إلى ١,٤٥ مساءً.

رئيس الجلسة : (لم يرد اسمه إلى المجلة في أصل التقرير)

عدد الورقات : ست ورقات على النحو التالي :

الورقة	عنوان الورقة	الباحث
الأولى	الأمن الفكري إشكاليات وبدائل	منظمة جواب العالمية
الثانية	الأمن الفكري والوحدة الوطنية	د. خالد الشريدة
الثالثة	التطرف الفكري وأزمة الوعي الديني	د. مسفر القحطاني
الرابعة	المديرية العامة للسجون وجهودها لتحقيق الأمن الفكري للنزلاء	د. حيدر الحيدر
الخامسة	التحول إلى مجتمع المعرفة وأثره في تعزيز الأمن الفكري	د. عمر الشريوفي
السادسة	أثر التحول إلى مجتمع معلوماتي على الأمن الفكري	د. ناصر البقمي

الجلسة الختامية للمؤتمر

وفي الجلسة الختامية اتفق المشاركون على إعلان المبادئ التالية:

١- إن الله عز وجل خلق الإنسان ومكنه من الإدراك، وجعل له السمع والبصر والفؤاد، وأعانه على التفكير، وأرسل له الرسل ليقوم الناس بالعدل والقسط.

٢- إن الإسلام دين السلامة والاستقامة، تمثل قيمه ومبادئه النبع الآمن لسلامة الفكر، والسياج الحصين من مزالق الانحراف .

٣- إن الوسطية سمة الدين الكبرى، وهي تضع أساس الاعتدال الحامي من الانحرافات.

٤- إن الانحراف الفكري ظاهرة إنسانية صاحبت المجتمعات في مراحلها المختلفة حيث شهد العالم انتشار أفكار وهيمنة عقائد عاشت البشرية بسببها الويلات، ومرّت بنكبات اجتماعية واقتصادية وخاضت غمار حروب أهلكت الحرث والنسل.

٥- إن انحرافات التطرف والغلو، أو التفريط والضلال تمثل مصادر تهديد للضرورات الخمس (الدين، النفس، العقل، المال، العرض) التي جاءت الأديان كلها بحفظها ورعايتها .

٦- إن المجتمعات المعاصرة تعاني دون استثناء من ظواهر الغلو والتطرف والإرهاب بمختلف أنواعها وأشكالها، وليس المجتمع السعودي استثناء من ذلك. مما يوجب تضافر الجهود لتحقيق الأمن الفكري على مختلف المستويات المحلية والعربية والإسلامية والدولية.

٧- إن الأمن والاطمئنان على سلامة الفكر وصحة الاعتقاد، وصواب العمل مطلب شرعي، وحاجة نفسية واجتماعية مما يقتضي توافر الجهود الشرعية والتربوية والأمنية والإعلامية والاجتماعية لتحقيق ذلك.

٨- إن السعي لنشر مفهوم الأمن الفكري وترسيخه لا يتنافى مع حق الإنسان في التفكير وحريته في التعبير وفق ضوابط الشريعة، والأعراف المعتبرة والمطالبة بالأمن الفكري لا يعني الحجر والتضييق على الحقوق المشروعة في التفكير والتعبير.

٩- إن الأمن الفكري جزء لا يتجزأ من منظومة كاملة هي التنمية الفكرية.

١٠- إن الاعتقاد السليم والتفكير السوي والاستقرار النفسي أساس كل عمل خيِّر ويستهدف تنمية إنسانية راشدة، فالعمل على تعزيز الفكر الآمن مطلب شرعي وإنساني، ومعالجة الأفكار المنحرفة ضرورة ملحة لضمان أمن الشعوب واستقرارها.

١١- إن الجهد الأمني ليس كافياً وحده للحد من ظواهر الانحراف في الفكر، والحاجة قائمة لتضافر الجهود في مختلف المجالات عبر خطط وطنية شاملة تراعي العوامل والأوضاع والظروف الفكرية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية المؤثرة في أحداث ظواهر الانحراف.

١٢- إن إشاعة الفكر الآمن عامل أساس لتعزيز الوحدة الوطنية.

وبعد مداولات معمقة توصل المشاركون إلى التوصيات التالية:

أولاً : التوسع في دراسة نظرية الأمن الفكري في الإسلام والعمل على إيجاد وصف منهجي دقيق لمفهوم شامل للأمن الفكري يحد من سوء الفهم مع الأخذ بعين الاعتبار بما يلي :

أ – التأسيس على مفهوم التنمية الفكرية وتجاوز ردود الأفعال ليكون العمل بناءً تأصيلياً شاملاً، لا يعالج المشكلات الآنية فحسب، بل يحدد مقومات ومتطلبات الفكر الآمن . وعوامل ترسيخه ونشره بين شرائح المجتمع.

ب– تفعيل دور مؤسسات المجتمع الحكومية والمدنية وبيان مسؤولياتها في هذا المجال

ج– العناية بالجوانب التطبيقية وبرامج العمل.

ثانياً : أن يتبنى (كرسي الأمير نايف بن عبد العزيز لدراسات الأمن الفكري) مشروعاً لبناء المفاهيم في ضوء الإسلام باعتبار أن ضبط المفاهيم والمصطلحات وتحديدها طريق لتحقيق الأمن الفكري وذلك عبر الآليات :

أ – حصر المفاهيم الرئيسة والألفاظ الشرعية والمصطلحات العلمية ذات الصلة بالفكر من مثل (الوسطية والحرية) أو الألفاظ الشرعية ممن مثل (الجهاد، الولاء والبراء) أو المصطلحات العلمية من مثل : (دار الكفر، ودار الإسلام).

ب– جمع الدراسات المتعلقة بالمفاهيم على اختلاف توجهات أصحابها لمعرفة أوجه

تأثيرها على الفكر، ودراستها في ضوء تطورها التاريخي وأصولها الدينية والفلسفية والفكرية.

ج- البناء العلمي الرشيد لتلك المفاهيم والتحديد لمعاني الألفاظ الشرعية المصطلحات العلمية تحديداً علمياً يسد أبواب سوء الفهم.

ثالثاً: تشجيع ودعم البحوث والدراسات في مجال الأمن الفكري وترسيخ مقومات الفكر الآمن على أن يتم ذلك في ضوء معايير وضوابط تأخذ في الاعتبار:

أ- التأكيد على البحث عن العوامل الجوهرية المعززة والمهددة للأمن الفكري بمراعاة العوامل الثقافية والاجتماعية والإعلامية والاقتصادية والسياسية

ب- تحديد مقومات ومتطلبات الفكر الآمن وعوامل ترسيخه ونشره بين شرائح المجتمع.

ج- التعرف على مصادر ومناهج الفكر المنحرف: أسباب الانتشار والانجذاب والعزوف والانحسار - المحاذير والمخاطر - سبل الحد من جاذبيته – التحصين والحصانة للإيجابي والسلبي من الأفكار

د- البحث في توفير مداخل نظرية لفهم ظاهرة الغلو والتكفير والتطرف لمفهومه الشامل والإرهاب كانحرافات فكرية يتم مراعاتها كركائز أساسية لصياغة أي إستراتيجية.

رابعاً: السعي لنشر فقه الائتلاف وفقه الاختلاف والتبصير به كسنة اجتماعية في حياة الأمم والشعوب عبر تطبيق الآليات التالية:

أ- عقد حلقات نقاش وورش عمل تدريبية خاصة بالطلاب والطالبات في مستويات التعليم المختلفة.

ب- إعداد وتنفيذ محاضرات وندوات وتفعيل دور المذياع والتلفاز والوسائط الالكترونية

خامساً: التوظيف الأمثل لوسائل الإعلام واستثمار وسائل الإعلام الجديدة لنشر الفكر الآمن، والتحذير من الفكر المنحرف على أن تأخذ في الاعتبار :

أ- مراعاة ضوابط العمل الإعلامي ووسائله وتقنياته بما يخدم سلامة النشأة

الفكرية لأبناء البلاد وحمايتهم من التأثيرات السلبية للفكر المنحرف بمختلف أشكاله.

ب- ضبط وتقنين الإعلام الترفيهي ليسهم في بناء عقل سليم لا تسطيح فيه ولا تهميش .

ج- التأكيد على تبني آليات فعالة في التأصيل لثقافة الحوار البناء والجدل بالحسنى وإيجابيات ومتطلبات الانفتاح، والتفاعل الرشيد مع الثقافات المختلفة.

د- الاستفادة من وسائل الإعلام الجديدة في نشر فكر الاعتدال وتأسيس مواقع تفاعلية في الجامعات والمؤسسات التربوية يقوم عليها مختصون تخاطب الشباب وتبني أفكارهم على أسس سليمة وتعالج ما يطرأ من أفكار خاطئة

سادساً: تشجيع ودعم تنفيذ دراسات تطبيقية لاستكشاف كافة المجالات المحتملة لسد كل الذرائع المفضية للتورط في الانحراف على مستوى الفكر أو السلوك، مع الأخذ في الاعتبار :

أ - العناية بفتح المجال للتعبير المتزن عن الأفكار وحرية التعبير في ضوء أحكام الشرع وضوابطه

ب- الاهتمام بقضاء حاجات الناس، وتوفير الحلول المناسبة والعاجلة لمشاكلهم.

ج- تطوير وسائل الكشف عن أوجه القصور في المرافق والمؤسسات العامة ومحاسبة المنتسبين في ذلك.

د- تحسين الأوضاع الأسرية والتربوية والاقتصادية والإعلامية والترفيهية.

سابعا: ضرورة التنسيق بين جهود كافة هيئات ومصالح ومؤسسات المجتمع المدني في مجال الأمن الفكري مع الأخذ بعين الاعتبار:

أ - تولي كرسي الأمير نايف لدراسات الأمن الفكري مهمة التنسيق للمناشط ذات الصلة برؤية الكرسي ورسالته وأهدافه

ب- إشراك الكرسي في تنظيم لقاءات دورية لمناقشة الجهود الفكرية وتنسيق المناشط في المرحلة الحالية لضمان اتساق الجهود الفكرية وفق الرؤية والإستراتيجية الوطنية.

ثامنا: التوكيد على ضرورة استمرار كرسي الأمير نايف بن عبد العزيز لدراسات الأمن الفكري في جهوده العلمية لبناء إستراتيجية لتحقيق الأمن الفكري على وفق المناهج العلمية.

تاسعا: تشجيع تنفيذ دراسات وأبحاث تهدف إلى بناء أدوات لتشخيص وقياس ظواهر الغلو والتكفير والإرهاب على أن تأخذ في الاعتبار:

أ – ملائمة أدوات التشخيص والقياس للشرائح المستهدفة.

ب– الكشف المبكر عن مظاهر وأسباب الغلو والتشدد.

عاشرا: تعزيز الاتجاهات الإيجابية وإكساب المهارات اللازمة في مجال الأمن الفكري على أن يتضمن ذلك:

أ – تحديد أفضل الوسائل والطرق لتعزيز الاتجاهات الإيجابية وإكساب المهارات لترسيخ مقومات الأمن الفكري لدى المعلمين والمربين.

ب– تحديد أفضل الوسائل والطرق لتنمية الوعي وإكساب المهارات اللازمة لتحسين تعاطي رجال الأمن مع مسائل ووقائع الأمن الفكري .

حادي عشر: الدعوة لبناء مرصد علمي متكامل يرصد ما يتعرض للأمن الفكري بالإخلال، ويستطلع الظواهر الفكرية: طبيعتها وتأثيراتها وذلك من خلال الآليات التالية:

أ – رصد الشبهات المطروحة وجمعها، ووضع الإجراءات العلمية الكفيلة بالرد عليها.

ب– دراسة الظواهر الفكرية الشاذة والغريبة على المجتمع أياً كانت طبيعتها، وأياً كان مصدرها، دراسة تراكمية تبتدئ من أول نشوء تلك الظواهر.

ج– رصد المداخل العلمية والمنهجية والإعلامية التي يلج الانحراف الفكري من خلالها وصولاً إلى المقترحات حيالها.

د– تأسيس قاعدة معلومات تحوي مختلف مصادر المعلومات حول التعامل مع الفكر بالفكر، ووضع آلية للتواصل بين الجامعات ومراكز التدريب والمؤسسات الفكرية والعلمية، ومواقع الشبكة العالمية.

هـ – دراسة الارتباط بين التحولات والتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وظواهر الانحراف

و- دراسة مظاهر التعاطف مع الأفكار الضالة وأسباب ذلك . ووضع برامج لاستطلاع الرأي، ومقاييس علمية توضح التأثر والتأثير في المجتمع حيال الأفكار الضالة .

ثاني عشر: التأكيد على دور وأهمية الأمن الفكري ضمن منظومة الأمن الشامل للحفاظ على وحدة وتماسك المجتمع وتنمية الوطن.

للتواصل مع برنامج الأمير نايف بن عبد العزيز لدراسات الأمن الفكري بجامعة الملك سعود والاستفادة من مخرجاته العلمية والبحثية :

العنوان البريدي :

المملكة العربية السعودية - الرياض - جامعة الملك سعود – كلية التربية

ص ب ٢٤٥٨ الرمز البريدي الرياض ١١٤٥١

عنوان الموقع الالكتروني :

http://iss.ksu.edu.sa/Arabic

البريد الإلكتروني للكرسي :

Naifchair@ksu.edu.sa

البريد الالكتروني لأستاذ الكرسي المشرف عليه :

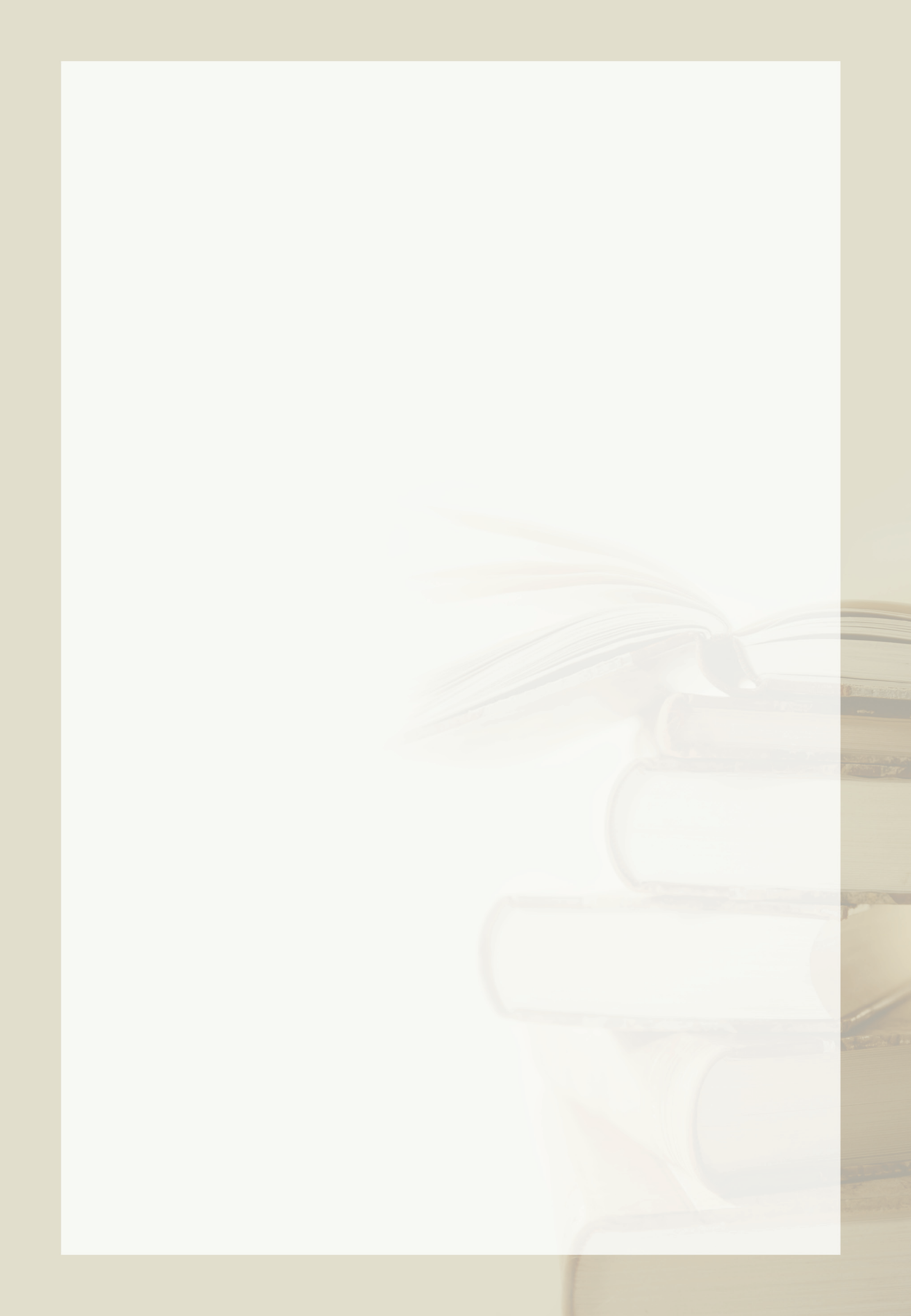
أ.د. خالد بن منصور الدريس: fkr111@gmail.com

للاتصال : ٠١٤٦٩٤١٢٤ – ٠١٤٦٩٤١٢٦

الفاكس: ٠١٤٦٩٤٧٢٥



ترجمة ملخصات البحوث
إلى اللغة الإنجليزية



outright inconceivable statement, using many different means and methods. Until it reached the point that their books are filled with these views, the Sophist literature reconfirmed these thoughts with much plaudit. Furthermore, the original establishment of these views by the earlier Sophist generations motivated and inspired the later thinkers to reaffirm the underlying notions of the ‘unity of religion', considering them as being equal to and identical of akin thoughts with regard to: A) the admittance of a God in this world, and B) success and bliss in the hereafter for everyone, without any differences regarding their religions. This research is based upon two main subjects: A- The 'Sufi's' establishment of principles which are grounded in the idea of 'unity of religion. This section is comprised of five main principles: - Pantheism; -Eternal Love; -Lordship; -Predestination; -Contentment; B-The 'Sufi's' confirmations regarding the idea of 'unity of religion'. This section is comprised of three main confirmations: A-The Lord is one; B-The practicing of every religion; and C-The end result of everyone is bliss. As such, this study utilized an analytical methodology as a way to carry out this research.

Unification of Religions within the Foundations of 'Tasawuf' and Affirmations of the 'Mutasawiffah': An Analytical Study

Dr. Lutfullah Abdul Atheem Khojah

This research is meant to investigate the various texts from the 'Mutasawifah', which entail and support the idea of the 'unity of religion'. It ponders over the meanings entailed in these texts, without looking directly at what is intended by the 'Mutasawifah'. As decisive speech may not always necessitate a ruling upon the one who said it, however what is said in itself necessitates a ruling. Verily, a number of researchers with many different inclinations and trends, from the east and west, consensually believe in the in the notion that there is 'a relationship between the idea of 'unity of religion and the established 'Sufi' ideology. This was a main reason that explains the establishment of some research departments concerned with this ideology and the emergence of a variety of authors and writers concerned with this mainstream. The underlying purpose was to mainly benefit from the 'Sufi' ideas and thoughts, then produce and present a new image of Muslims, contrary to that which the 'Salafi' ideas and methodologies had established. This image, which the 'Sufi' ideas have produced, reflects a conception that portrays Islam as being equal and identical to the other heavenly religions, not an image portraying Islam as being superior and exalted over these other religions. In view of the fact that the direction of these ideas and thoughts were directly aimed at modifying and creating a new amalgam encapsulating the foundations and principles of Islam, which is clearly apparent in the authentic and absolute texts of Sophists, and also that which are considered 'known facts about religion by dint of necessity', it appears that Islam is superior and exalted and there is nothing which is exalted or superior over it. For this reason, this research is concerned with investigating and pondering over the sayings and intentions of the 'Mutasawifah'. Secondly, it seeks to extract that which may be considered as an idea of unity of religion' or any idea which facilitates or supports the movement of the unification of the major heavenly religions. Findings from this research indicated the following: the 'Sufi' ideology and thoughts per se undoubtedly express these views. The early generation of 'Sophists' suggested these views by indirect allusions or clear reference, thus paving the way for the later generations to publicize these views with an

Meaning in Deconstruction Theory: an Analytical study

By

Abdullah Nafie Al-Dajani

The theory of "meaning" is one of the most important topics within the discussions of philosophy and language, constituting an essential issue underlying language philosophy theory. This theory has become a philosophical problem with multiple solutions and attitudes of the varied schools and trends thereof. Of such trends is the **deconstruction theory** that was re-raised and revived, but from a different angle that goes in line with its philosophical vision, tackling this central question: is "meaning" stable or unstable? The present study has addressed the problem of "meaning" as seen by Deconstructionists and their positions with regard to this issue and other issues, such as the "liquidity of the meaning" – discussions that could be central to the theory of deconstruction as a linguistic philosophy. This study presents this fundamental idea according to the deconstruction theory, reformulates it in a more focused and consistent view, and presents the underpinning relevant ideas and analyses of the central themes. At the same time, it focuses on the need to highlight the philosophical vision that interprets the theory of deconstruction in general. As such, the present study is focused on three topics: **First**: Institutionalizing a summary of the problem of "meaning" associated with the stability of "the meanings", and renders it as a criterion to criticize the Deconstruction Philosophy, **Second**: presenting an analysis of the linguistic theory of deconstruction philosophy represented by "meaning-making", and **Third:** drawing a conception of the connections related to these concepts and procedural tools of the deconstruction philosophy against its philosophical background deeply rooted in Skepticism. This study reveals the reality of a Deconstructionists' project, which is one of the most destructive of language and its communicative function and the consequent construction of science and civilization, for it destroys the communicative process of language as a whole, and blows up the cultural elements of that process, consisting of the author, the reader and the text. In fine, the study concluded that Deconstruction is a useless project, with no benefit to civilization; it is a “wolf of human civilizations”.

Deficiencies in the Methodology of Incidental Evidences: A Critical Study

By

Sultan ibn Abdur Rahman al-Omairey

Incidental evidences are considered to be amongst the most important intellectual evidences in any theological system. They are also considered amongst the most widespread foundations which have been outright rebutted and renounced in the authentic texts of Islam. Verily, theorists and philosophers have made these evidences their primary basis to establish a major epistemological issue for a continually debatable discussion in relevant literature, especially to address the major issue of the existence of Allah, the Most High. The reality of this evidence revolves around two main principles: A- Establishing that the world is incidental; and B- Establishing that every incident needs to have an initiator. Thus, a conclusion has been reached that since every incident has an initiator, thereby leading to think that in this World, it is plausible to think that a creator is there for this World; i.e., Allah, the Exalted. Verily, there are knowledge-based traces of these evidences contained in all of the Islamic branches of knowledge. Furthermore, there are valuable traces of such evidences cited by a variety of proponents of this notion. The traces of these evidences are widespread; even some of the preambles and underlying principles have been manipulated by some of the followers of the 'Mathaahib'. These ideas affected some of the views they confirmed. For instance, while keeping in mind that if one was to ponder over the methodology of using evidences, one would come to truly find that this methodology is badly flawed and defected, which, in turn, makes it impossible to believe in and trust such methods of thought. This research is intended to clarify the methodological mistakes, exposing them, then finally establishing the legislative evidences from the Islamic Laws about the presence of these ideas. Secondly, this research clarifies where exactly the mistake occurred in. Therefore, this research has tackled two main ideas: A- the reality of 'Incidental Evidences' and a clarification of its principles and preambles; and B- a specification of the places of defective methodology as applied to these ideas. As such, this research addressed the problem of the study from these two points only.

.

Furthermore, that this statement is detrimental and can be conducive to destroying one of the foundations of Islam has been clearly demonstrated in this study. The study showed that this statement is not only conducive to destroying one foundation of the Muslim dogma, but it can result in demolishing Shari'a (the Islamic Law) entirely. Such an ideology can be devastating as manifested in the defaming of the essence of Lordship and spreading doubts regarding the authenticity of the Quran, its miracles and its rulings and regulations. The study also showed that such an ideology is one of the things which have prepared a fertile land for advocates of atheism and disbelief in our Arab World, irrespective of the essence of the true teachings of Islam, its principles and its resources of faith. As thus, this research is a response to every neglectful weak-minded person implicated in these intellectual deviations, providing a clarification of the flawedness about reviving this bid'aa; for every bid'aa has people who propagate and circulate it according to their goals and the points of procession.

The Consequences of The Statement 'The Quran is Created' A Contemporary Ideological Study

Dr. Naasir ibn Yahya al-Hunainy

Contrary to the majority opinion that the Quran was only significant in the first generations of Islam, this research indicates that the entire issue and idea of the creation of the Quran is still present and active up till today. Furthermore, this issue recurs with all its details in many of the 'modern thinking' publications of today. What is different is only the way the discussions are processed today. Early generations of the 'Mutazilah' were from amongst those who made it an obligation to say that the Quran was created. However, the 'Mutazilah' considered themselves to be defending Islam occasionally though later generations have been affected more by blind following and the following of their desires. At the same time, the 'Asha'irah', with regard to their methodology of syncretism as applied to divine discourse (the Word of Allah), their main goal was to devise a scheme to strip the Glorious Quran of its sacredness. Furthermore, to make people believe that the Quran is just a book is contrary to the reality of the propagation and message in the first generations which it originated from and the developments which proceeded thereof. They maintain that the Quran is not, by necessity, the Word of Allah, applying their Western critiquing methodologies such as 'Philology' and 'Epistemology' inappropriately to the Noble Quran. They concluded that the Qur'an is a historical text, i.e., that the Quran was man-made and is just a book of historical events, without fear of making the statement of the 'Mutazilah' that the Quran is created. Furthermore, the idea that the Quran is a created text constitutes the main point of procession, which at the same time, served as the justification to allow this scheme with its underlying ideology, in its entirety, to be passed on from one generation to the next amongst their intelligentsia by transmigrating these ideas from the Islamic heritage etc. This research clarifies the consequences of this intellectual deviation regarding the Word of Allah. Secondly, the study extends a further clarification of the profound level of understanding of the righteous predecessors in warning about this bid'aa (disproportionately invented misconception about Islam), and the perils laden in this statement.

Author's Duties and Rights

1. An author shall submit his/her work, computer-set using Office 2007 or any earlier compatible word software on a CD as well as submitting four hard copies according to the following standards: page margins (12x19 cm), in-text font (16), references and margins font (14), headings and sub-headings (24, 18 respectively), double-spaced, with footnotes of the references in a serial number throughout.
2. References and bibliographies shall be written in the end in an alphabetical order.
3. The CD shall include the following:
   - the manuscript, footnotes and bibliography, and diagrams or figures, if any.
   - an abstract in Arabic and another in English in no more than two pages.
   - a short biography of the author documenting his/her academic achievements, all in separate word files.
4. The author or co-authors of an accepted work shall be given ten stencil copies of the manuscript and a copy of the volume in which the manuscript shall appear (no matter how many authors have written the manuscript).
5. An author shall not be given financial awards for their work(s) except if they were requested to develop a special manuscript for the Journal; as well, an author shall not pay for adjudication and printing fees.
6. An author cannot withdraw a manuscript in case it had been evaluated and accepted for publication in the Journal; otherwise, he/she shall be fined no less than SR 1000 for adjudication fees or as otherwise determined by the editorial board.
7. An author can, however, reprint his manuscript in a period of six months after the manuscript had been published in the Journal, providing that a reference shall be made to the Journal as the house of publication of the manuscript.
8. An author shall bear the onus of editing and correcting their manuscript for grammatical flaws and typos as well as attending to punctuation and linguistic accuracy.
9. An author shall receive copies of evaluation reports by referees to adjust or accommodate their manuscript, and are requested to demonstrate their opinion as to what they shall leave out unedited as advised by referees. The Journal shall then decide what to do in case of difference in opinion between authors and referees.
10. In case the manuscripts shall not be published, the Journal does not have to return manuscripts back to authors.
11. •The Journal shall have the right to reprint published material as it pleases in any form as individual manuscript or in a collection of manuscripts in the original language in which the paper had been submitted or translated into other languages.

Adjudication Procedures

1. The editorial board shall set up a committee of referees after consulting with some members of the editorial board.
2. Adjudication committees should have an outstanding contribution in the specialty in whose category a manuscript shall be classified;
3. An adjudication committee shall consist of at least two referees.
4. In case there shall be a difference in opinion on the part of the evaluators, the manuscript shall be sent to a third party, but it shall be rejected if criticism is levelled concerning academic honesty or relevance to the mission of the Journal.
5. The judgement of the third party in case of different opinion as to the validity of the manuscript for publication shall be finally decisive.
6. In case a manuscript shall be conditionally accepted for publishing, evaluation reports shall be sent to the author to do any modifications required, giving the authors(s) an opportunity to justify areas they opine not to modify.
7. In case a manuscript is completely rejected, the Journal shall not send any evaluation reports to the author(s).
8. In case of complete rejection, the author shall be informed, but the Journal is not committed to justify the reasons for rejection.

Taseel Journal of Contemporary Thought

About The Taseel Journal of Contem-porary Thought

The Taseel Journal of Contemporary Thought is an is an independent bi-annual, refereed journal established to publish research and studies concerned with issues of faith and other related contemporary intellectual issues. The journal is an outlet to modern religious thought, inviting accurate scholarship on related topics developed according to standard academic publishing criteria, and is published temporarily on a bi-annual basis.

Goals of The Taseel Journal of Contem-porary Thought

The Journal welcomes scholar's work that represents contemporary issues relevant to religious thought and faith research commensurate with Sunnite Islam.

The Journal seeks to provide an intellectual forum that represents a reference book for researchers belonging to different schools of Sunni thought in ways that help recognise the traditional vision and methodology of approaching modern faith related issues.

The Journal encourages active scholarship and rigorous research conducted to accurately address modern issues relevant to realistic religious thought according to objectively verifiable standards of academic investigation.

The Journal aims at opening up a free forum for academic dialogue in issues that require open-ended thinking and a quiet climate for inter-disciplinary discussion, free of subjective judgement in ways that reflect ethics of dialogue and undogmatic difference of opinion.

Publishable Material in the Journal

1. Original research and academic studies related to faith and religious thinking and philosophy in the modern world, not published elsewhere or sent for adjudication elsewhere.
2. Priority for publication is given to research relevant to the following categories:
   - Authentification of the inductive approach to thinking in issues related to faith;
   - Authentification of Sharia criteria and resources of Ulema consensus of opinion;
   - Construction of consistent faith and religious thinking in academically accurate and concerned ways;
   - Objective criticism of westernised approaches to contemporary Arab religious thinking;
   - Discussing modernist discourse in relevance to faith issues and deconstructing its underlying ideology in accordance with a sound scientific methodology.
   - Addressing issues related to terminology definition and conceptualisation in faith related topics;
   - Approaching academic and critical methods of modern religious thinking.
3. Book reviews, research reports, follow-ups of academic conferences, consortia, workshops, and other academic activities and events of relevance; the Journal also welcomes objective discussions in such activities and events of relevant modern issues.
4. Translations of solid academic research and solemn studies written in languages other than Arabic and are compatible with the vision and mission of the Journal.
5. Abstracts of theses and dissertations consistent with the goals of the Journal.

Publishing Criteria

If the work fits within the category of (1 & 2) earlier outlined in the Publishable material section, it is recommended that it would not exceed 50 pages. If it fits (3, 4 & 5), it is recommended that it would not exceed 15 pages.

Any material submitted for publication in the Journal should not be part of prior research or an academic dissertation by the author earlier published elsewhere.

The order in which publishable articles should be arranged is subject to merely technical considerations.

Any publishable material shall express the opinion of their authors and shall not necessarily express the opinion of the editorial board.

The term 'publishing' as used here refers to both acceptance of material for publication and de facto publishing in print.

Subscriptions and Correspondence

- The Journal can be obtained for SR 20 or equivalent.
- Annual subscription fees: for individuals (SR 50), for institutions (SR 100), or equivalents.

- Gifts & Exchange: a number of copies are dedicated as gifts and for academic exchange with research institutions or individuals of common interests, including consultants, visitors, students or private orders.

- Correspondence: to the editor-in-chief addresses as below:

1) POB: 18718 Jeddah, ZC: 21425, KSA
2) Tel: 00966 26288685
3) Fax: 00966 22718230
4) SMS: Mobile # 00966 557742744
5) Email: Journal@taseel.com

The material published expresses the opinion of its author(s), and not necessarily the Journal's.

ISBN: 1658-5208

Al-Taseel

Journal of Contemporary Thought

Number 1, Year 1, Rabi'a Al Awwal 1431 H., February 2010

A biannual, refereed Journal Published by Al-Taseel Centre for Studies and Research

Licence Number (3248), by the Ministry of Culture and Information, dated 30/3/2009.



Al-Taseel

Journal of Contemporary Thought

Number 1, Year 1, Rabi'a Al Awwal 1431 H., February 2010

A biannual, refereed Journal Published by Al-Taseel Centre for Studies and Research



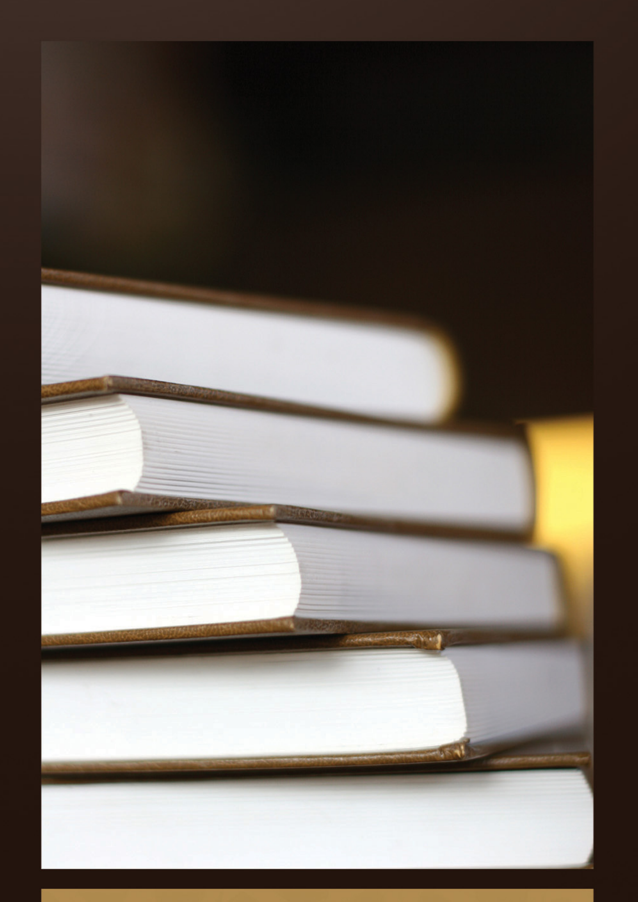
Inside this Number of the Journal



مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة

العدد الثاني- السنة الأولى - شوال ١٤٣١هـ - الموافق سبتمبر ٢٠١٠م

مجلة علمية محكمة (نصف سنوية) تصدر عن مركز التأصيل للدراسات والبحوث



بحوث العدد

مجلة



للدراسات الفكرية المعاصرة

العدد الثاني- السنة الأولى - شوال ١٤٣١هـ - الموافق سبتمبر ٢٠١٠م

مجلة علمية محكمة (نصف سنوية) تصدر عن مركز التأصيل للدراسات والبحوث

(تصريح وزارة الثقافة والإعلام رقم (٣٢٤٨) وتاريخ ٤/٤/١٤٣٠هـ)



الاشتراكات والمراسلات

- سعر المجلة: (٢٠) ريالاً سعودياً ، أو ما يعادلها .
- قيمة الاشتراك السنوي: للأفراد (٥٠) ريالاً سعودياً أو ما يعادلها ، وللمراكز والمؤسسات والشركات (١٠٠) ريال سعودي أو ما يعادلها .
- الإهداء والتبادل: يخصص عدد من النسخ للإهداء والتبادل مع الجهات العلمية والهيئات البحثية، والأشخاص ذوي الاهتمامات المشتركة ، والمستشارين والزوار والطلبات الخاصة.
- المراسلات: تكون باسم رئيس التحرير على العنوان التالي:

١) البريد الإلكتروني الخاص بالمجلة : Journal@taseel.com

٢) صندوق البريد : ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية .

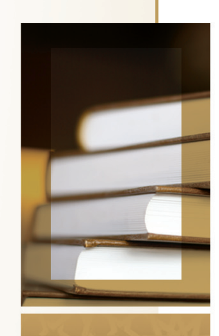
٣) هاتف/ ٩٦٦٢٦٢٨٨٦٨٥+ ناسوخ/٩٦٦٢٢٧١٨٢٣٠+

٤) رسائل sms على جوال رقم / ٩٦٦٥٥٧٧٤٢٧٤٤+

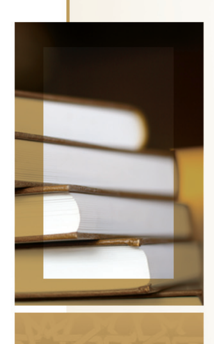
المواد العلمية المنشورة في المجلة تعبر عن آراء أصحابها

رقم الإيداع : ١٤٣١/٦٠٤

ردمد : ١٦٥٨-٥٢٠٨



الهيئة الاستشارية



مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة

مجلة علمية محكمة تعنى بنشر الدراسات والأبحاث التي تعالج القضايا العقدية والفكرية المعاصرة، وفق ضوابط النشر العلمي المعتمدة ، تصدر المجلة كل ستة أشهر «مؤقتاً».

أهداف المجلة

١. نشر الدراسات والأبحاث التي تعالج القضايا العقدية والفكرية المعاصرة وفق منهج أهل السنة والجماعة.

٢. إيجاد وعاء علمي ، يكون مرجعاً لكافة الباحثين باختلاف مرجعياتهم الفكرية في معرفة الرؤية السلفية حول القضايا الفكرية المعاصرة.

٣. دعم وتنشيط البحث العلمي، وتوجيه الأبحاث نحو القضايا المستجدة في الواقع المعاصر، لدراستها دراسة علمية وفق المعايير الموضوعية.

٤. فتح باب الحوار والنقاش العلمي في المسائل الاجتهادية، لتتم معالجتها في جو من الهدوء والبعد عن التصنيف والأحكام الشخصية، والتعود من خلالها على أدب الاختلاف والحوار.

المواد التي يقبل نشرها في المجلة

١) البحوث والدراسات العلمية الأصيلة المتصلة بالقضايا العقدية والفكرية المعاصرة، التي لم يسبق نشرها، ولم تقدم للنشر إلى جهة أخرى.

٢) الأولوية للأبحاث المتعلقة بالموضوعات التالية:

٣) تأصيل منهج الاستدلال وضوابطه.

- تأصيل المحكمات الشرعية وموارد الإجماع.
- بناء القضايا العقدية والفكرية بناءً علمياً يقينياً.
- النقد الموضوعي للاتجاهات التغريبية في الفكر العربي المعاصر.
- مناقشة الخطاب العصراني، وتفكيك أفكاره على أصول المنهج العلمي.
- قضايا المصطلحات والمفاهيم المعاصرة.
- المناهج العلمية والنقدية في الفكر المعاصر.

٤) قراءات ومراجعات الكتب، وإعداد التقارير، والمتابعات العلمية، حول المؤتمرات، والندوات، والنشاطات الأكاديمية، المتصلة بحقول اختصاصها، كما ترحب المجلة بالمناقشات الموضوعية لما ينشر فيها، أو في غيرها.

٥) ترجمات الدراسات العلمية والبحوث الجادة المكتوبة بلغات أجنبية والتي تحقق أهداف المجلة.

٦) ملخصات الرسائل العلمية الجامعية ، التي تحقق أهداف المجلة.

ضوابط النشر

١) إذا كان العمل مما ذكر في (١ ، ٢) من المواد التي يمكن نشرها ، فيحسن ألا يزيد عن خمسين صحيفة، وإذا كان مما ذكر في (٣، ٤، ٥) فيحسن ألا يتجاوز خمسة عشر صفحة.

٢) يشترط فيما يقدم للنشر في المجلة ألا يكون جزءاً من بحث سبق نشره ، وألا يكون جزءاً من رسالة أكاديمية نال بها كاتبها درجة علمية.

٣) ترتيب الموضوعات في المجلة يخضع لاعتبارات فنية بحتة .

٤) الآراء العلمية المنشورة في المجلة تعبر عن آراء كاتبيها، واجتهاداتهم الشخصية ، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة .

٥) المقصود بالنشر إفادة قبول البحث للنشر ، والنشر الطباعي على الورق.



واجبات الباحثين وحقوقهم

١) يقدم الباحث عمله منسوخاً ، على أنظمة الحاسب الآلي المتوافقة مع :

(word97 -2007) على قرص مضغوط، مع أربع نسخ ورقية منه، ويحسن أن يكون وفق النظام التالي:

مسافة الطباعة (١٢×١٩سم) وحجم خط المتن (١٦) وحجم خط الهوامش والمراجع (١٤) والعناوين (٢٤، ١٨) والمسافة بين السطور مسافتان ، مع التزام الإشارة إلى مصادر البحث في هامش كل صفحة على حدة ، وبرقم تسلسلي واحد.

٢) توضع المصادر والمراجع في نهاية البحث ، حسب الترتيب الهجائي .

٣) كما يشمل القرص على الآتي:

- أصل البحث ، مع حواشيه ومصادره ، والصور والرسومات إن وجدت .

- ملخص البحث باللغة العربية واللغة الإنجليزية ، لا يتجاوز صفحتين.

- نبذة مختصرة للسيرة العلمية للباحث في ملف مستقلة .

٤) يمنح مقدم العمل - سواء كان واحداً أو أكثر - عشر نسخ مستلة من عمله، مع نسخة من العدد الذي نشر فيه البحث.

٥) لا يصرف للباحث مكافأة مالية مقابل بحثه المنشور في المجلة ، إلا في حال استكتابه ، ولا يتحمل الباحث شيئاً من نفقات التحكيم، والطباعة.

٦) لا يجوز للباحث إذا قدم عمله وكونت لجنة لتقويمه أن يعدل عن نشره في المجلة، إلا بدفع ما لا يقل عن (١٠٠٠) ألف ريال من مصاريف التحكيم ، ولهيئة التحرير أن تقرر ما تراه مناسباً .

٧) للباحث بعد نشر عمله في المجلة أن ينشره مرة أخرى بعد مضي ستة أشهر من نشره في المجلة ، على أن يشير إلى نشره في المجلة .

٨) يتحمل الباحث مسئولية تصحيح بحثه ، وسلامته من الأخطاء الطباعية، والإملائية، والنحوية، واللغوية، مع الاهتمام بعلامات الترقيم .

٩) يطلع الباحث على تقريرات المحكمين ، ليصلح بحثه وفقها ، ويبين رأيه فيما لا يأخذ به من أقوالهم، وتحسم المجلة الخلاف بين الطرفين.

١٠) لا تلتزم المجلة رد الأعمال التي لم تقبل للنشر.

١١) للمجلة حق إعادة نشر البحوث وسائر المواد المنشورة فيها منفصلةً، أو ضمن مجموعة من الدراسات، بلغتها الأصلية، أو مترجمة.

إجراءات التحكيم

١) تكون لجنة فحص البحث بالتشاور مع بعض أعضاء الهيئة الاستشارية للمجلة.

٢) يستحسن في لجنة التحكيم أن يكون لها إسهام واضح في مجال البحث المحكم.

٣) تتكون لجنة التحكيم من اثنين على الأقل.

٤) في حال اختلاف المحكمين يحال العمل إلى مرجح ، إلا إذا كان القدح مفسراً بما يمس الأمانة العلمية ، وأهداف المجلة .

٥) يكون حكم المرجح نهائياً.

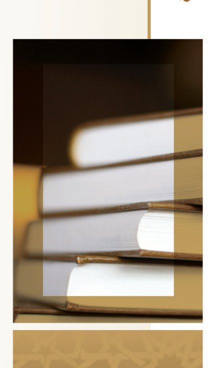
٦) في حال قبول البحث يحال إلى الباحث ما يحتاج إليه من تقارير الفاحصين ، لعمل الاستدراكات اللازمة، مع بيان وجهة نظره فيما لم يأخذ به منها ؛ لاتخاذ ما يلزم نحوها.

٧) في حال عدم قبول العمل للنشر فإن المجلة لا تلتزم إرسال تقارير الفاحصين إلى الباحث.

٨) يبلغ صاحب العمل الذي لم يقبل للنشر بالقرار ، ولا يلزم المجلة بيان الأسباب.








بسم الله الرحمن الرحيم


مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة



مقدمة التحرير

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

بين يديك أخي القارئ الكريم العدد الثاني من" مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة" التي بدأت تأخذ مكانتها في الساحة الفكرية والعلمية في فترة قياسية، فالاستقبال الحافل الذي لقيه العدد الأول كان مشجعاً ومحفزاً لاستكمال هذا العدد في جدٍّ ونشاطٍ ودأب لا يعرف الكلل ولا الملل.

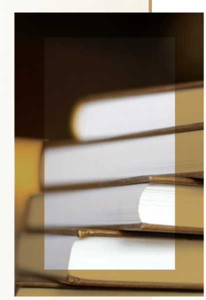
وأَودُّ في هذا المقام أن أذكِّر الإخوة القراء بالهدف الطموح الذي وضعناه نصب أعيننا أثناء إصدار هذه الدورية الفكرية وهو بناء خطاب إسلامي علمي منهجي يعنى بتأسيس القضايا العقدية والإيمانية على الاستدلال البرهاني المعتمد على الإقناع، وتفكيك الأفكار، والمناهج المخالفة للحق بمنهجية علمية عميقة.

ولعل أفضل الطرق الموصلة لهذا الهدف اعتماد المنهج العلمي البحثي المتضمن شرائط التوثيق والموضوعية في مدارسة الموضوعات والقضايا الفكرية المعاصرة، وتحليلها، ونقدها.

وقد حفل العدد الأول بأبحاث حيوية وذات أثر في الواقع وهي: مآلات القول بخلق القرآن، والخلل المنهجي في دليل الحدوث وهو الدليل العقدي المعتمد عند المتكلمين، والمعنى في الفلسفة التفكيكية، ووحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقريرات المتصوفة.

وفي هذا العدد تنوعت الأبحاث ما بين أبحاث في الأديان، والسياسة الشرعية، والحوار والجدل، وهي حقول معرفيّة تهم المتابع للقضايا الفكرية المعاصرة، واستعمَلتْ أدوات منهجية متنوعة كالاستدلال، والتحليل، والتفكيك، والتركيب، والنقد، والمقارنة، وقد انتهت إلى نتائج جديدة أتركها للقراءة التفصيلية للعدد.

ونحن ملتزمون بما قطعناه على أنفسنا في العدد السابق من كتابة تقرير منهجي



حول أبحاث المجلة يبين المنظومة الفكرية التي تسعى إليها المجلة من خلال بيان الروابط والعلاقات الفكرية والمنهجية بين الأبحاث؛ ولكنّ ذلك سيكون في عدد قادم بحول الله وقوته.

ونبشر إخواننا القراء بأنه من العدد القادم سوف نطرح – بإذن الله تعالى – مسابقة بحثية في موضوع فكري له تأثيره في الأمة، وسوف تكون عليه جوائز مُرْضية بهدف تحفيز البحث العلمي، واكتشاف المواهب والقدرات، وسوف تكون له لجنة تحكيم كما هو معروف في مسابقات المجلات والمراكز البحثية.

ولا يخفى على المتابع أن الوطن العربي والمملكة العربية السعودية على وجه التحديد تعيش حراكاً فكرياً، ونشاطاً معرفياً كبيراً، وأهم أداة لتوجيه هذا الحراك للنضج الفكري والاجتماعي، والاستقامة المنهجية على السنة والإتباع هي البحث العلمي للقضايا التي تعد مثاراً للجدل والاختلاف بين الأطياف الفكرية المتنوعة، وهذا البحث هو نوع من الحوار والمدارسة التي تتوفر فيها كافة شروط الموضوعية، والإنصاف بعيداً عن المماراة والجدال العقيم الذي يتغلب فيه الذاتي على الموضوعي، وهو ما نلحظه في كثير من حوارات النخب الفكرية المتنازعة.

وهذا ما يجعل العناية بالموضوعية والإنصاف والعدل والتزام الشرط العلمي بوابة النجاح والمحور المركزي لتأدية البحث العلمي دوره الاجتماعي والواقعي، ويزيل ما علق في بعض الأذهان من ارتباط البحث العلمي بالترف الفكري، وتشقيق العبارة، والاستكثار من الأقوال، واستعراض المعلومات دون أن يلامس الواقع، أو يؤثر فيه.

هذه الصورة الذهنية للبحث العلمي لم تخرج من فراغ، فهناك نماذج بحثية تناقش قضايا معرفية بطريقة جدلية باردة، ولا تستصحب معها إشكاليات الواقع ومؤثراته، وإزالة هذه الصورة الذهنية تحدٍ شاق، ومسلك صعب، لكنه مما يجب القيام به، وهو من قضايا الإصلاح المنهجي في المجال الفكري.



وقد بينا من العدد الأول أنا نحمل همّاً رسالياً في إصلاح أمتنا في كافة المجالات، ولهذا فإننا سنجتهد في تصحيح ما أصاب البحث العلمي من شوائب، وسوف نعمل

على تحويله لأداة بناء في المجال الفكري والاجتماعي، ولعل من أكبر ما يعين على ذلك تعاون وتفهم الإخوة الباحثين لهذه الإشكاليات أثناء كتابتهم، واستحضار النية الصادقة، والإصلاح، والاجتهاد في التزام المنهج العلمي الموصل للنتائج الصحيحة.

ونؤكد التذكير بأولوية البحث فيما أعلنا عنه في مقدمة العدد الأول، وهي موجودة في الفقرة الثانية من المواد التي يقبل نشرها في المجلة في صدر كل عدد، وقد تم ترشيح هذه الأطر العلمية بمشاركة عدد من الباحثين النابهين المتابعين للحراك الفكري؛ فهي نتاج جهد وعقل جماعي، وهي من أولويات البحث الفكري، والحاجة إلى تحريرها حاجة كبيرة، ونرجو من الله التيسير والمساعدة في تحقيقها.

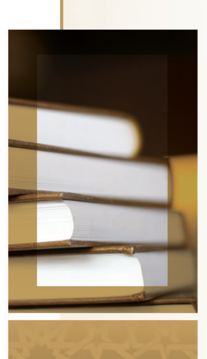
نسأل الله أن يعيننا ويعين كل مسلم على القيام بدينه، ونصرة الحق، ورفع راية الإيمان والعلم، وهو السميع المجيب، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

رئيس التحرير

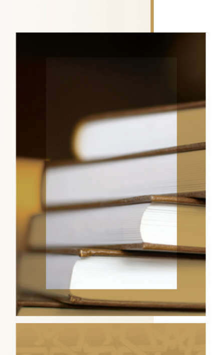
د. عبدالرحيم بن صمايل السلمي



المحتويـــات







قسيمة اشتراك

سعادة رئيس تحرير مجلة التأصيل للدراسات والفكرية المعاصرة   حفظه الله

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،،،   وبعد :

أتقدم إلى سعادتكم بطلب الاشتراك في مجلتكم ، وذلك مقابل :

☐ شيك بقيمة الاشتراك مصدر لأمر المجلة، وتجدونه برفقة هذا الطلب رقم: (   ).

☐ إيداع قيمة الاشتراك في حساب المركز في مصرف الراجحي رقم (SA 7580000463608010096998) وتجدون صورة قسيمة الإيداع مرفقه بهذا الطلب .

☐ **الأفراد (٥٠) ريال أو ما يعادلها**

☐ **المراكز المؤسسات والشركات (١٠٠) ريال أو ما يعادلها**

وأطلب أن ترسل إلي المجلة على العنوان التالي :

الدولة : ....

المدينة : ....

ص . ب : .... الرمز البريدي : ....

الهاتف : .... الجوال : ....

البريد الإلكتروني : ....

سائلاً الله عز وجل أن يوفق الجميع لما يحبه ويرضى .

مقدم الطلب : .... التوقيع : ....

مدة الاشتراك : .... تبدأ من العدد (   )



واجبنا نحو عالمية الإسلام

د. عبد الله بن محمد القرني [1]

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فإن عالمية الإسلام وشهادة المسلمين على الناس جميعا أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، لأن الله تعالى قد أرسل رسوله محمداً ﷺ رحمة للعالمين، وختم بدين الإسلام الرسالات السماوية، فلابد أن يكون تبليغ الإسلام لجميع الناس واجبا على المسلمين في كل عصر، وإذا كان النبي ﷺ قد أدى ما أوجبه الله عليه من تبليغ رسالة الإسلام وتحقيق الشهادة به على أتم وجه فإن الواجب على أتباعه أن يقوموا بما أوجبه الله عليهم من ذلك، وأن يبلغوا دين الله تعالى على الوجه الذي بلغهم به النبي ﷺ، وأن يحققوا واجب الشهادة به على الناس، فيكونوا بذلك شهداء على الناس كما كان الرسول ﷺ شهيدا عليهم، وهذا هو معنى التكليف والتشريف في قول الله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ ﴾ [البقرة: ١٤٣].

والأساس المنهجي الذي ينبغي البناء عليه والبداءة به في تحديد معالم الخطاب الإسلامي المطلوب اليوم هو الذي يتحقق به التوافق بين تجديد الدين وإحيائه وبين مناسبة هذا الخطاب

---

(١) عضو هيئة التدريس بجامعة أم القرى.

لعصرنا وإجابته عن التساؤلات والمشكلات التي يعيشها الناس اليوم، بحيث لا ينحصر الاهتمام بتأصيل الحقائق الشرعية دون مراعاة تنزيلها على واقع الناس في هذا العصر، وفي المقابل ينبغي الحذر من أن يصل الأمر بتنزيل الدين على واقع الناس إلى تحريف الدين وتطويعه لمتطلبات العصر دون مراعاة لثوابت الدين ومحكماته وما كان عليه هدي السلف الصالح في فهمه وتطبيقه.

وتستند أهمية تجديد الدين إلى أن الحجة لا تقوم على الناس إلا بالدين الذي بعث به النبي ﷺ، وتلقاه عنه الصحابة رضوان الله عليهم، وتابعهم على ذلك التابعون وتابعوهم بإحسان إلى اليوم وإلى أن تقوم الساعة، وذلك أنه مع حفظ الله تعالى لدينه إلا أنه قد حصل على مدار التاريخ الإسلامي الكثير من التحريف لحقائق الدين، بفعل الفرق الإسلامية والمنتسبة إلى الإسلام، إما عن جهل بحقيقة الدين وإما عن بغي وعدوان، كما تستند أهمية مناسبة الخطاب الإسلامي لعصرنا إلى أن الإسلام هو الدين الذي جعله الله تعالى رحمة للعالمين في كل زمان وفي كل مكان، فلا يمكن أن تنزل بالناس نازلة أو يجد لهم أمر لم يكن معهوداً عند من سبقهم إلا وفي دين الإسلام حكمه.

وتحقيق التوافق بين هذين الأصلين أمر في غاية الأهمية، والتفريط فيه إما أن يؤدي إلى مخالفة بعض الحقائق الشرعية بدعوى مراعاة حاجة العصر، وإما أن يؤدي إلى الإهمال في تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع لعدم فهم دلالات النصوص الشرعية على تلك الوقائع، وكل من الأمرين قد حصل .

وكمثال على اللبس الحاصل نتيجة عدم تحقيق التوافق بين هذين الأصلين ما يتعلق بأحكام الجهاد وما حصل فيها من الاختلاف والتناقض في هذا العصر، حيث بالغت فيه بعض الطوائف وفسرت النصوص الواردة فيه دون مراعاة لشروطه وموانعه، فأحدثت بذلك الفتنة بين المسلمين، وأزهقت بسبب ذلك كثير من أرواح المسلمين وممتلكاتهم، وشوهت صورة الإسلام عند غير المسلمين، وقابلتها طوائف سلكت سبيل الدعوة إلى ما يسمى بالتعايش السلمي بإطلاق، ووصل الأمر في ذلك إلى اعتبار تصنيف الديار في الفقه الإسلامي من الأمور الاجتهادية التي أملتها ظروف الأمة وطبيعة العلاقات القائمة بين المسلمين وغيرهم، وأن ذلك كله قد تغير في هذا العصر بحيث أصبح العالم فضاء للتسامح والتعايش السلمي بين جميع الأديان والطوائف، و حاصل الأمر أن هذه الطوائف قد تجاوزت الحكم على الواقع

ومراعاة أحكام الجهاد في حال ضعف المسلمين إلى التعدي على أحكام الجهاد في الشريعة الإسلامية، وبررت ذلك بالواقع الدولي وضعف المسلمين، وهؤلاء لا يمكنهم تفسير النصوص الدالة على جهاد الطلب إلا بتأويل متعسف، ويكفي أن أشير هنا إلى الحديث الصحيح الذي رواه الإمام مسلم في صحيحه من حديث بريدة رضي الله عنه أن الرسول ﷺ كان إذا أمر أميرا على جيش أو سرية أمرهم بتخيير الكفار بين الإسلام أو الجزية أو القتال، وهؤلاء لا يمكنهم أيضا تفسير الفتوحات الإسلامية في عهد قوة المسلمين إلاَّ بالتكلف بأنها كانت كلها للدفاع أو بالوقوع فيما هو أخطر وهو الاتهام لمن قام بها من الصحابة رضوان الله عليهم فمن بعدهم بأنها كانت حروبًا توسعيةً هدفها الغلبة والسلطة الدنيوية, وكل ذلك قد قيل. ولو أنه تمت مراعاة الفرق بين الحكم الشرعي للجهاد وما يتعلق بأحواله في الشريعة وبين تنزيل تلك الأحوال على الواقع واعتبار شروطه وموانعه لم يحصل التطرف من الجانبين،وقس على ذلك مسائل كثيرة حصل فيها اللبس والاضطراب.

والمقصود هنا ذكر بعض الركائز والمنطلقات التي يمكن البناء عليها في التأسيس لخطاب إسلامي عالمي، يتجاوز النظرة الإقليمية، ولا يضيق بالخلاف الفقهي فيما يسوغ فيه الخلاف، ويعرف بالإسلام التعريف الذي يستحقه، بحيث تقوم به الحجة على الناس كلهم في عصر أصبح لثورة الاتصالات والمعلومات الأثر الكبير في تغيير آراء الناس ومعتقداتهم، وجوهر ذلك أن ينظر إلى ما تتأسس عليه الحجة عند المخاطبين بهذا الدين مما هو مشترك إنساني أو ديني، فإنه لا يمكن أن يحصل التعارض بين دين الإسلام الذي جعله الله تعالى رحمة للعالمين وحجة عليهم في كل زمان ومكان وبين ما يدركه الإنسان من الحق بفطرته واستدلاله أو يكون مما ورثه من الديانات السابقة، وتأمل طريقة القرآن في الاستدلال وإقامة الحجة على المخالفين وإلزامهم بالتناقض عند مخالفة تلك الحجة تجد أنها تنطلق من هذا الأساس، فالمشرك الذي يعبد مع الله غيره تقوم عليه الحجة في القرآن بتقرير التلازم بين ما يثبته من توحيد الله في ربوبيته وبين ما يجب عليه من إفراد الله تعالى بالعبادة، وإلزام المشرك بالتناقض بين إثباته للدليل وعدم اعتباره للمدلول، والكتابي تلزمه الحجة من نفس ما يؤمن به ويثبت به نبوة موسى أو عيسى عليهما السلام، وإلا وقع في التناقض من جهة اعتباره للدلالة على نبوة الأنبياء في بعض الأحوال دون بعض، وهكذا الأمر في إقامة الحجة على كل من خالف دين الإسلام فإن الأصل في ذلك أن يكون عنده من الحق الذي يسلم به ما تقوم به الحجة عليه.

ومن أهم ما ينبغي الاهتمام به في هذا المجال كل ما يتعلق بالفطرة الإنسانية وصلتها بالدين، والتأسيس على ما يدركه الناس بفطرتهم لبيان أن الإسلام هو الدين الحق، وبناء نظرية متكاملة تراعي التوفيق بين ما دلت عليه النصوص الشرعية وبين الدراسات المبنية على أسس معتبرة، حيث يلاحظ في هذا الباب أن الدراسات حول الفطرة الإنسانية إما أن تنحو منحى التفسير للنصوص الشرعية دون الربط بين تلك النصوص بما يشكل رؤية متكاملة حول حقيقة الفطرة الإنسانية وحاجاتها الأساسية، وإما أن تنحو منحى العرض للآراء الفلسفية دون الانتباه إلى معارضة بعض تلك الآراء للثوابت الشرعية، لكون تلك الآراء ترجع في الغالب إلى التفسير المادي للنفس البشرية، فيحل - بسبب ذلك - التعارضُ بين ما يوصف بالحقيقة الدينية والحقيقة العلمية، مع أن من المقطوع به أنه لا يمكن التعارض في نفس الأمر بين الحقيقة الشرعية والحقيقة النفسية، وانظر مثلا إلى ما قرره ماسلو في الهرم المشهور عنه للحاجات الإنسانية، وأنه مع شهرته واعتماد كثير من الدراسات النفسية عليه لم يذكر الحاجة إلى الدين، بل بدأ في ترتيبه للحاجات الإنسانية بالحاجة الفسيولوجية ثم بالحاجة إلى الأمن ثم الحاجات الاجتماعية ثم حاجات التقدير والاحترام ثم حاجة ما سماه تحقيق الذات، وهذا التدرج والحصر في الحاجات الإنسانية إنما يفهم وفق التفسير المادي للإنسان، وأما وفق التفسير الإسلامي فلا يمكن القبول بحصر حاجات الإنسان فيما ذكره ماسلو، وهذا يحتم واجب البيان لهذه المسألة بما يتفق مع فطرة الإنسان وحاجته الأساسية إلى التدين وإفراد الله تعالى بالعبودية.

ومن الركائز الأساسية لعالمية الخطاب الإسلامي بيان الأدلة العقلية على أن الإسلام هو الدين الحق، مع العلم أن من رحمة الله بعباده أنه لم يحوجهم في اليقين بذلك إلى الاستدلال العقلي المطلق الذي قد يكون حقا وقد يكون باطلا، بل قد اشتملت نصوص الكتاب والسنة على دلائل الدين كما اشتملت على مسائله . وعلى هذا فليس في دين الإسلام مسألة إلا ويمكن الاستدلال العقلي عليها، وهذا يشمل ما تكون الدلالة العقلية علية على سبيل الخصوص والاستقلال كما يشمل ما تكون الدلالة العقلية عليه لازمة للاستدلال على نبوة النبي ﷺ، ولهذا كان رجاء النبي ﷺ أن يكون أكثر الأنبياء تابعا يوم القيامة كما جاء في الحديث المتفق عليه عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قال النبي ﷺ: "مَا مِنْ الأَنْبِيَاءِ نَبِيٌّ إِلاَّ أُعْطِيَ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيتُ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ"رواه البخاري رقم٤٩٨١.

ووجه أهمية هذا المنهج في تحقيق عالمية الخطاب الإسلامي أن الدلالة العقلية هي الحجة المشتركة بين الناس كلهم، وقد فطروا على قبولها والتسليم بها، فإذا عرف الإنسان الذي يبحث عن الحق وليس عنده هوى يصرفه عنه أن الإسلام قد جاء بالأدلة العقلية التي يبحث عنها فلا بد أن يسلم به ويدخل فيه عن رضى وقبول، وهذا بخلاف ما يوجد في الأديان الباطلة المحرفة من التسليم بما يناقض العقل، حتى أصبح مفهوم الإيمان في الفكر الغربي دالاً على التسليم بلا برهان، وأصبح البحث عن الدليل العقلي عندهم طريقا إلى الشك والإلحاد، وإنما ألحد كثير من النصارى بسبب ما رأوه من التناقض بين ما يجدونه في الكتاب المقدس وبين ما تدلهم عليه عقولهم، وعلموا أنه لا يمكن التوفيق بينهما بحال، حتى إن بعضهم اختار الإيمان من غير طريق الكتاب المقدس، وهو الذي يسمونه الإيمان الطبيعي،لأن عقولهم وفطرتهم قد دلتهم على ضرورة الإيمان بالله تعالى، فاكتفوا بما دلتهم عليه عقولهم وتركوا ما علموا بعقولهم بطلانه، وذهبت طائفة ثالثة إلى الإيمان بما يناقض عقولهم في الكتاب المقدس، وزعموا أن طريق الإيمان يمكن أن يناقض طريق العقل والفطرة، والعجب من مثل الفيلسوف الكبير ديكارت الذي أقام فلسفته على الشك وعدم التسليم بأي أمر ما أمكن أن يتطرق إليه الاحتمال، حتى إنه شك في دلالة حواسه على المدركات الحسية، ثم هو مع ذلك كله يصرح بأنه يؤمن بتجسد الله تعالى في عيسى عليه السلام، ويؤمن بالتثليث، مع مناقضتها لصريح العقل، وإنما اضطر إلى التسليم بها وإن ناقضت العقل لأنها عنده مما ورد به الوحي فلا يمكن إنكارها، وهي حسب تعبيره طريقه إلى الجنة .

ومع أهمية ووفرة ما جاء في التراث الإسلامي حول الاستدلال العقلي على أن الإسلام هو الدين الحق إلا إن هذا الجانب لا يزال في حاجة ماسة إلى التجديد والتأصيل، حيث غلبت عليه المناهج الكلامية للفرق الإسلامية، وهي إنما تقوم في حقيقتها على دعوى استقلال العقل في الدلالة على مسائل الاعتقاد، وهي دعوى باطلة منهجا ومضمونا، وليس هنا مقام التفصيل في ذلك، وفيما بذله شيخ الإسلام ابن تيمية من جهود في هذا الجانب مادة نادرة وفي غاية الأهمية، لكن جهده في ذلك كان في مجمله للرد على مخالفات المناهج الكلامية والفلسفية، والذين أدركوا أهمية هذا الجانب في عصرنا لم تتحقق عندهم في الغالب سلامة المنهج، حيث اعتمدوا في كثير من تقريراتهم على مقدمات ظنية، ولم يعطوا طريق البيان لما جاءت به النصوص حقها، فوقعوا في بعض الإشكالات العقدية، ومن أوضح ما يذكر في ذلك ما كتبه وحيد

الدين خان وخاصة في كتابه "الإسلام يتحدى"، حيث اعتمد كثيراً على نظريات علمية لم تصل إلى درجة القوانين الثابتة علمياً، وفتح في هذا الجانب - من غير تدقيق - منهج الاستدلال بالإعجاز العلمي، مما يوجب النقد والتصحيح لكثير من الأخطاء التي وقع فيها أصحاب هذا المنهج وبيان المنهج الصحيح في ذلك تنظيرا وتطبيقا.

ومن أهم ما ينبغي الاهتمام به للتعريف بحقيقة الإسلام وأنه هو الدين الذي تتحقق به مصالح الناس على أتم وجه أن الشريعة الإسلامية قد بنيت على مراعاة المصالح ودرء المفاسد، بحيث لا توجد مصلحة إلا وقد ورد الأمر بها ولا توجد مفسدة إلا وقد ورد النهي عنها، وهذا معنى ما ورد في كتاب الله تعالى في وصف النبي ﷺ بأنه ﴿ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ .... ﴾ [الأعراف: ١٥٧] والمعروف هو ما تقبله الفطر والعقول والمنكر هو ما تنكره الفطر والعقول السليمة، ولهذا المعنى كان ما جاءت به الشريعة الإسلامية من الأوامر والنواهي من دلائل نبوة النبي ﷺ، من جهة أن الإنسان يدرك أن ما تحث عليه الشريعة وتأمر به هو مما تقبله الفطرة وتستحسنه، وأن ما تنهى عنه الشريعة هو مما تنكره الفطرة وتستقبحه، وهذا ما عناه الأعرابي الذي سئل بم عرفت أن محمداً رسول الله ؟ فقال : ما أمر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه، ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته أمر به.

وهذا المعنى في التعريف بالإسلام ينبغي أن ينزل على واقع الناس اليوم من خلال دراسات مؤصلة ومراكز بحوث متخصصة تبين ما في أحكام الشريعة من مراعاة المصالح ودرء المفاسد، ولو أن المسلمين قاموا بهذا الواجب حق القيام لكان من أهم ما تقوم به الحجة على الناس بأن الإسلام هو الدين الحق ولتحققت بذلك الشهادة عليهم . وانظر مثلا إلى العواقب الوخيمة التي جناها الناس في هذا العصر جراء تعاملهم بالربا الذي يقوم عليه النظام المالي في العالم، وكيف حصل بسبب ذلك ارتباك واضطراب عظيم، وخرجت أصوات تدعوا بجدية إلى البحث عن سبل بديلة للاقتصاد الرأسمالي، وأن المسلمين لو ساهموا في سبيل ذلك بدراسات جادة وواقعية تحقق المصالح التي يبحث الناس عنها مع السلامة من تلك العواقب لكان ذلك من أعظم أبواب الدعوة إلى الإسلام في هذا العصر، وقل مثل هذا في كثير من الأحكام الشرعية التي وقع الناس بسبب مخالفتها في حرج شديد.

ومن المجالات المهمة في التعريف بالإسلام وبيان الوجهة الحقيقية لتفسير ما يلتبس على

الناس فيما يتعلق بأحداث التاريخ الكبرى ومصائر الأمم الاهتمام بدراسة السنن الإلهية، وخاصة ما يتعلق بالسنن الاجتماعية الكبرى وتاريخ الحضارات، وأن ذلك يخضع لسنن إلهية لا تتخلف ولا تتبدل، والذي يتأمل المنهج القرآني يجد أن الحكم على مصائر الأمم إنما يذكر ضمن سياق سنني ثابت يرجع في النهاية إلى التأكيد على حقيقة واحدة متكررة عبر التاريخ وهي أن هلاك الأمم هو بسبب إعراضها عن أمر الله تعالى، وهذا يؤكد على أنه كما أن للفيزياء قوانين لا تتبدل فإن للحضارات والمجتمعات قوانين هي أيضا لا تتبدل، وهذا معنى الأمر بالاعتبار بحال المكذبين من الأمم السابقة في قوله تعالى: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٣٧﴾ ﴾ [آل عمران: ١٣٧]، وبناء على هذا الأساس جاء التأكيد في آيات كثيرة في سياق إنذار المكذبين للنبي ﷺ، وأن ما حصل من الإهلاك للمكذبين للأنبياء من الأمم السابقة ليس مجرد وقائع حصلت في التاريخ . وإنما هي سنة ثابتة تتكرر مع كل من كذب الأنبياء في كل زمان، وتأمل ما جاء من الوعيد للمكذبين بالنبي ﷺ في قوله تعالى: ﴿ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا ﴿٤٣﴾ ﴾ [فاطر: ٤٣]. وهذا الأصل ينبغي أن يكون هو الحاكم على الدراسات الاجتماعية والتاريخية، وأن على المؤرخ المسلم أن يوقن بقطعية هذه الحقيقة وفق ما وردت في كتاب الله تعالى، و أن يعلم أنه لو تتبع التاريخ البشري فسيجد التفسير الصحيح لنشوء الحضارات واندثارها، وسيكتشف مدى انحراف التفسير المادي للتاريخ عن هذه الحقيقة الثابتة، وأنه ليس عليه بعد أن تبينت له القاعدة إلا أن يثبت صدقها الواقعي من خلال أحداث التاريخ، ولا يكتفي بذلك، بل عليه أيضا أن يعتمد هذا التفسير فيما يتعلق بدراسات المستقبل .

و مع حاجة المسلمين لهذا التوجه في تفسير الأحداث والحكم على المستقبل فهو مع ذلك ضرورة دعوية في خطاب غير المسلمين، بشرط أن يتحقق فيه البيان الذي تقوم به الحجة .

وهذا الخطاب هو الذي ميز مقدمة ابن خلدون وجعلها محل التقدير والاحترام، لأنه حرص أن يكشف في مقدمته عن السنن التي بها تقوم الأمم وتنهض وبمخالفتها يكتب عليها الأفول والانسحاب من التاريخ، وقرر في بيانه لحقيقة الدراسة التاريخية أنها كما قال "نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومادتها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق"، لكن جهد ابن خلدون في مقدمته لم يستثمر ولم يبن عليه بعد ذلك، وكان الأولى أن يبنى على ما

ذكره ابن خلدون وألا يكتفى بما اكتفى به من السنن التي كشف عنها أثناء دراسته للتاريخ الإسلامي، بل توسع دائرة البحث حتى تشمل التاريخ الإنساني، وفق المنهج القرآني في ذلك.

وهذا الخطاب يكاد يكون غائبا في الفكر الإسلامي المعاصر، وما كتبه مالك بن نبي حول مشكلات الحضارة هي الدراسة الأهم والجديرة بالعناية، ومع أهمية ما كشف عنه مالك بن نبي من شروط الحضارة إلا أنه ركز جهده على الجانب المادي للحضارة، واهتم بمقوماتها حسب رأيه، وهي وفق ما قال "الإنسان والوقت والتراب"،وحصر دور الدين في كونه هو الموجه لهذه المقومات، وجعل ذلك من خاصية أي دين سواء كان ذلك الدين حقاً أو باطلاً، وفي هذا التفسير نفس مادي واضح، وإهمال لخاصية الإسلام في أنه الدين الحق الذي لا يمكن أن تتحقق حضارة حقيقية بدونه .

وفيما يتعلق بصلة المسلم بغيره والتي لها أهمية كبرى في تصور كثير من غير المسلمين للإسلام فإنه ينبغي إدراك أنه مع وجوب التزام المسلم بدينه وعدم المداهنة فيه، ومع وجوب البراءة من كل ما يخالف دين الإسلام إلا إنه لا بد من مراعاة المشترك الإنساني والديني مع المخالفين في الملة، بحيث لا يكون المعيار في التعامل معهم فيما يوافقوننا فيه هو نفس المعيار فيما يخالفوننا فيه، والتعامل على هذا الأساس هو مقتضى العدل الذي قامت عليه السماوات والأرض، فالحق حق من كل أحد جاء به، والباطل باطل من كل أحد جاء به، حتى إن النبي ﷺ قد صدق الشيطان في إخباره لأبي هريرة رضي الله عنه بأن من قرأ آية الكرسي لم يزل عليه من الله حافظ حتى يصبح، مع إخباره عنه بأنه كذوب، فلم تمنع كراهية النبي ﷺ للشيطان من أن يخبر بصدقه فيما هو حق، لأن هذا هو العدل، ومن أحق من النبي ﷺ في الالتزام بالعدل والقيام به، وتأمل كيف ربط الله تعالى التعامل وفق هذا الأصل بالتقوى في قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ ﴾ [المائدة: ٨]، والعدل كما يكون في التعامل مع الآخرين فهو كذلك شامل للحكم على أقوالهم ومواقفهم، وإنما فرق الله تعالى بين أحكام أهل الكتاب وأحكام غيرهم من الكفار لما لأهل الكتاب من أمور يختصون بها عن سائر الكفار هم بها أقرب إلى المؤمنين، وتحقيق ذلك في واقعنا أن نكون مع أهل تلك الديانات فيما نشترك فيه معهم في مقابل العلمانيين المحاربين لكل دين، وذلك كالموقف من قضايا الإجهاض والشذوذ الجنسي ونحو ذلك، ولو أن الأقليات الإسلامية

في البلاد غير الإسلامية تعاملت مع غير المسلمين وفق هذا الأصل لتجاوزت كثيراً من المشاكل وسوء الفهم لدين الإسلام، وهذا لا يعني إغفال دور المحاربين لدين الإسلام مع علمهم بحقيقته، ولكن واجب المسلمين أن يتمسكوا بالعدل مع كل أحد .

وإذا أردنا أن نتبين ثقل ما يجب على المسلمين اليوم من تبليغ دين الإسلام حتى تحقق الشهادة به على الناس كلهم فعلينا أن نقارن بين هذا الواجب وبين واقع المسلمين اليوم، وأن تجاوز المسافة الشاسعة بين الواقع والواجب في ذلك تحتاج إلى جهود عظيمة في شتى المجالات والميادين التي سبقت الإشارة إليها وإلى مجالات أخرى كثيرة، ولا يتحقق ذلك إلا بتصحيح مسار الأمة في ثلاثة مقومات تتحقق بها الفاعلية والتأثير المطلوب، أولها الوعي بأهمية هذا الواجب على مستوى الأمة، وثانيها الإرادة الصادقة في أداء هذا الواجب، وثالثها توجيه قدرات الأمة وإمكانياتها نحو تحقيق هذا الواجب.

ولا شك أن الأمة تحتاج في ذلك كله إلى مراجعة حقيقة لدورها ومهمتها، وإلى دراسة لمواطن الخلل والعوائق التي يجب عليها تجاوزها، وخطوة البداية في ذلك كله أن يدرك المسلمون أن عليهم أولاً أن يقوموا بما يجب عليهم لا أن يعلقوا أسباب فشلهم وتراجعهم على غيرهم .

البحوث
والدراسـات



مفهوم التعددية الفكرية

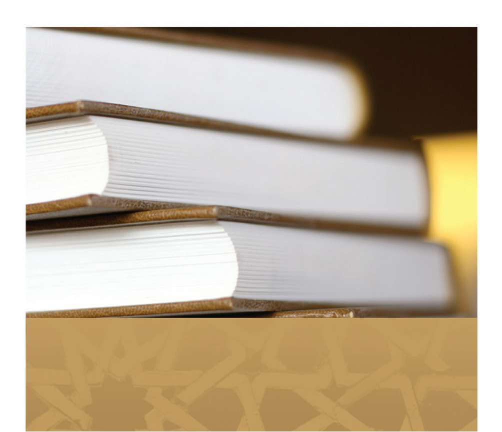
تقسيماً وتأصيلاً على ضوء السياسة الشرعية

د . خالد بن عبد اللّه المزيني

عضو هيئة التدريس بقسم الدراسات الإسلامية والعربية
في جامعة الملك فهد للبترول والمعادن

بحوثه :

- تحصيل الزكاة في الفقه والنظام السعودي
- الفتيا المعاصرة دراسة تأصيلية تطبيقية في ضوء السياسة الشرعية (رسالة دكتوراه)
- ترشيد العمل في الهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية
- قاعدة التطهير المالي في مجال الأسهم
- القـول الفقهـي بيـن الانتشـار والاندثـار، دراسـة في ضـوء مقاصد الشريعة



ملخص البحث

يعالج هذا البحث واحداً من أهم المفاهيم الفكرية المعاصرة، وهو مفهوم: التعددية الفكرية، ويعرفها بأنها: تفاوت الناس في أفكارهم ووجهات نظرهم حول القضايا المختلفة، سواء كان الاختلاف على مستوى القضايا الدينية، أو على مستوى القضايا المدنية والعمرانية والنظم السياسية، وانقسامهم على إثر ذلك إلى كيانات فكرية متباينة.

ويقوم البحث بتحليل هذا المفهوم في الجهاز المفاهيمي المعاصر، وتتبع جذوره التاريخية، وسبر مراحل تطوره في بيئته التي ولد فيها، على سبيل الاختصار غير المخل، ثم يقوم بتقريب المصطلح بذكر أقسامه، وبيان الأحكام المتعلقة بكل قسم، لما هو متقرر في فنَّي المنطق والأصول من العدول إلى التقسيم عند خفاء الحدود والتعريفات، فإن حصر التقاسيم يقوم مقام التعريف للمصطلحات التي لا تنضبط بحد جامع مانع، ثم يطرح البحث رؤية شرعية مستمدة من الأصول العالية للشريعة المستندة إلى قواعد الفقه ومواد السياسة الشرعية، ترسم ملامح الموقف الشرعي المعاصر من هذا المفهوم، وأخيراً: يرسم المبادئ العليا الحاكمة للتعامل مع التعددية الفكرية.

المقدمة

هنالك مرجعيات متعددة لتنظيم العلاقة بين البشر، وأهم هذه المرجعيات: الدين، وإذا كان الدين سماوياً كان له سمو على سائر النظم، فأما إذا كان ديناً سماوياً محفوظاً فلا ريب أنه الأجدر بتحقيق مصالح البشر في العاجل والآجل.

وهذا البحث يناقش موضوع "التعددية الفكرية"، ويطرح عدداً من المقدمات والمبادئ الحاكمة للموضوع، لتكون فاتحة لبحوث أوسع وأوعب، تميز الحق من الباطل، والحالي من العاطل.

وموضوع التعددية تكتنفه ارتباطات متداخلة، وتغيرات متلاحقة، وتحتف به جملة من المفاهيم والمناطق الفراغية التي يقل فيها البحث العلمي الجاد، على أنه قد صدرت في المدة الأخيرة عدد من البحوث والرسائل الجامعية الجيدة، التي تعالج موضوعات قريبة من موضوع هذا البحث. وسوف أبحث الموضوع من خلال النقاط الآتية:

المبحث الأول: مفهوم التعددية الفكرية (تعريف وتسكين وتقسيم).

المطلب الأول: تعريف التعددية.

المطلب الثاني: تسكين التعددية (التعددية الفكرية في الجهاز المفاهيمي المعاصر).

المطلب الثالث: أقسام التعددية.

المبحث الثاني: التأصيل الشرعي لمفهوم التعددية الفكرية.

المطلب الأول: التعدد الفكري المذموم

المطلب الثاني: التعدد الفكري المباح.

المبحث الثالث: الموقف المعاصر من التعددية الفكرية.

المطلب الأول: مناهج المعاصرين في التعامل مع التعددية الفكرية.

المطلب الثاني: الموازنة والترجيح.

المبحث الرابع: المبادئ الحاكمة للتعامل مع التعددية الفكرية.

١. مبدأ: اجتماع الخلق على الحق.
٢. مبدأ: الاحتساب على الأفكار الضالة.
٣. مبدأ: ليس كل من خالف في شيء يعاقب به في الدنيا.
٤. مبدأ: التعددية إذا أخذت معنى المشاقة تمنع.
٥. مبدأ: أن التشدد في المنع يصنع حالة ممانعة.
٦. مبدأ: توظيف المقامات الدينية جميعاً.

سائلاً الله تعالى التوفيق لكاتبه وقارئه، وصلى الله على نبينا محمد وآله وأزواجه وذريته.

المبحث الأول:
مفهوم التعددية الفكرية (تعريف وتسكين وتقسيم)

توطئة:

سادت في العصر الحديث رزمة من المفاهيم التي تسعى إلى التخفيف من حدة التنافر بين المختلفين فكرياً وثقافياً، وتدعو إلى قواعد المحاسنة بين أبناء الثقافات المختلفة، كمفهوم التسامح والاختلاف والتعدد المذهبي وقبول الآخر والحوار، وما من شك في أن الخلاف ليس مقصوداً لذاته، وإنما يقع اتفاقاً، بحسب ما جبل الله بني البشر عليه من التفاوت في العقول والأهواء، وإذا كان ذلك كذلك فمن الحكمة سلوك مسلك التهدئة الفكرية، ومناقشة القضايا الجوهرية بقدر عال من الإنصاف والموضوعية، بعيداً عن التحشيد والتعبئة الجاهلية، أو البحث بروح الاعتماء عما لدى الغير من الخير.

وهناك أنماط من التعدد يمكن الحديث عنها في مطلع هذه الورقة، أي: أن ثَمَّ تعدداً في التعدد، فهناك تعدد على أساس ديني، وآخر مذهبي، وثالث فكري، ورابع سياسي... وهكذا، وعنوان البحث وإن كان ينص على التعددية الفكرية إلا أنه لا يفتأ يتقاطع مع تعدديات في حقول أُخَر مجاورة له.

المطلب الأول: تعريف التعددية:

أ ـ التعددية لغة:

التعدد: خلاف التوحد، والياء للنسب، تليها تاء التأنيث المربوطة، والتعددية: مصدر صناعي [(١)].

ويلحظ في هذه المفردة "التعددية" لغوياً: معنى التنوع، ويقابله: اللاتعددية، ويمكن التعبير عنها بالفردية.

فالتعددية على اسمها: تعني التعدد، نقيض التفرد والتوحد، وقاعدة اللغة أن الأسماء لها دلالاتها، وأن المعاني تؤخذ من أسمائها، كما قال الشاعر:

شم الأنوف لذاك قد سموا بها ومن المسمى تؤخذ الأسماءُ[(٢)]

وأما وصف التعددية بـ "الفكرية" فهذا قيد يفيد أن التعددية هنا أساسها الفكر والمنهج، وبه تخرج التعدديات الأخرى، كالتعددية السياسية والعرقية وغيرها.

الفكر هو: إعمال النظر في الشيء، وهذا يعني أن الفكر حركة ذهنية عقلية منظمة يراد منها الوصول إلى معانٍ وأفكار ومعارف، وقد وردت في القرآن الكريم، والتفكر: جولان تلك القوة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان دون الحيوان، قال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ [الروم: ٨]. قال بعضهم: الفكر مقلوب عن الفرك، لكن يستعمل الفكر في المعاني، وهو فرك الأمور وبحثها طلباً للوصول إلى حقيقتها [(٣)]. وقد استعمل الإسلاميون الفكر بمعنى حركة الذهن للانتقال من المعلومات إلى المجهولات، وهو

---

(١) المصدر الصناعي: هو اسم تلحقه ياء النسب، تليها تاء التأنيث المربوطة، للدلالة على معنى المصدر، كالجاهلية والحرية والإنسانية والمِلكية، وانظر: شرح الرضي على الكافية (٣٤١/٤)، النحو الوافي (١٨٧/٣).

(٢) الغيث المسجم على لامية العجم؛ لصلاح الدين الصفدي (١٨٤/١)، وقد أورد شواهد عديدة حول هذا المعنى.

(٣) مفردات غريب القرآن؛ الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني (٢٠٢/٢)، دار القلم، دمشق.

ما عبر عنه جمع من المتكلمين والمتفلسفة، كابن سينا (٤٢٨هـ) والفخر الرازي (٦٠٦هـ) وابن خلدون (٨٠٨هـ)[(١)]، ولخصها الشريف الجرجاني (٨١٦هـ) بقوله: "الفكر: ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول"[(٢)] اهـ. والمقصود بالفكر في هذا البحث ليس حركة الذهن المجردة، وإنما المناهج الفكرية المتباينة، التي تختلف عن بعضها من حيث بعض المرجعيات الفكرية ومن حيث اختلاف النظر في ترتيب الأولويات العلمية والعملية، سواء استندت إلى مرجعية إسلامية محضة، أو خلطت معها مرجعيات أخرى.

ب ـ التعددية الفكرية اصطلاحا:

هناك عدد من التعريفات للتعددية بوصفه مفهوماً حديثاً يضاف تارة إلى السياسة فيفيد معنى التنوع الحزبي السياسي في مقابل أحادية الحزب الواحد، ويضاف أخرى إلى الفكر فيفيد معنى التنوع الفكري في مقابل أحادية الفكر، وهكذا [(٣)].

وقد عرفت (التعددية) عموماً بأنها: "الاعتقاد بأن هناك - أو ينبغي أن يكون هناك - تعدد في المعتقدات والمؤسسات والمجتمعات"[(٤)] اهـ.

وفي تعريف آخر للتعددية يقول فورنيال هي: وجود عدد من الجماعات المتمايزة ثقافياً، تعيش في إطار مجتمع واحد، ولا يجمع بينها سوى التبادل الاقتصادي في السوق. أي: أنهم لا يقع الالتقاء بينهم إلا لغرض التبادل السلعي بيعاً وشراءً، فهو يرى أن المجتمعات عرفت التعددية عندما تحررت السوق عن القيود الاجتماعية، وهذا - في نظره - ما لم تعرفه

---

(١) الإشارات والتنبيهات؛ لابن سينا (٢٣/١)، والمحصل؛ للرازي (٦٨)، المقدمة؛ لابن خلدون (٣٩٠)، بواسطة: دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين؛ د. عبد المجيد النجار (٢٨)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط أولى، ١٤١٣هـ.

(٢) التعريفات؛ علي بن محمد الجرجاني (٢١٧)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط أولى، ١٤٠٥هـ.

(٣) وهي كذلك في اللغة الإنجليزية، فمفردة (Pluralism) ويراد بها: التعددية، أي: الفلسفة التي تدافع عن التعددية في المعتقدات والمؤسسات، تقابل (Minism) أي: الأحادية، وهي أن ثمة مبدأ غائياً واحداً، انظر: التعددية الحزبية؛ دينار شفيق (١٠٠).

(٤) تعريف دنليفي (Dunleavy) وأوليري (Oleary) التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي الحديث؛ دينار شفيق الدوسكي، دار الزمان، دمشق، ط أولى، ٢٠٠٩م.

المجتمعات التقليدية سابقاً، وغني عن القول أن يتحدث عن المجتمعات الغربية التي مكثت قروناً في الحروب الدينية والمذهبية حتى تحررت بفعل الثورة الفرنسية (١٧٨٩م)، فأما في الدولة الإسلامية فلم تكن هناك مشكلة في التعامل مع المخالفين من أتباع الديانات المختلفة، لأن الشريعة الإسلامية كانت قد رسمت الحدود المنظمة لحقوقهم وواجباتهم بما يمنع حدوث الاحتقانات والتجاوزات والاحتراب الداخلي الذي عانت منه أوروبا في القرون الوسطى.

وأما معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية فيُعرّف التعددية بأنها: التنوعية ضمن وحدة الجماعة، ويندرج تحتها مفهوم الثنائية في مقابل الأحدية الفكرية أو السياسية، والتعددية السياسية تقوم على تصور إيديولوجي للواقع الاجتماعي، باعتباره واقعاً متنوعاً، لا يقبل الأصولية الفكرية، ويقصد بهذه الأخيرة أحادية الفكر وادعاء امتلاك الحقائق المطلقة، كما لا يقبل الأصولية السياسية التي تحيل السلطة إلى سلطان أو مرجع أوحد[١].

ويشير الباحث اللبناني د. خليل أحمد خليل إلى أنه يخشى من استخدام فلسفة التعددية كوسيلة لتسويغ التقسيم السياسي (المذهبي والطائفي والعرقي) في البلدان التي يسودها الانقسام والحروب الأهلية الظاهرة والمضمرة كما في لبنان والسودان والعراق[٢]. وهذا استدراك جيد، فإن بعض أصحاب الأهواء الطائفية والسياسية يكثرون من الحديث عن التعددية مؤقتاً، في حين أنهم أبعد الناس عن امتثاله في راهن حالهم.

ومن ثم يعرّف الدكتور محمد عمارة التعددية بأنها: تنوع مؤسس على تمييز وخصوصية، ولذلك فهي لا يمكن أن تتأتى إلا في مقابلة الوحدة والجامع، ولذلك لا يمكن إطلاقها على (التشرذم) و (القطيعة) التي لا جامع لآحادهما، ولا على التمزق الذي انعدمت العلاقة بين وحداته، كما أنه لا يمكن إطلاقه على الواحدية التي لا أجزاء لها [٣].

وعلى هذا فلابد من وجود جوامع وروابط بين الجماعات المختلفة فكرياً في المجتمع

---

(١) معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية؛ د. خليل أحمد خليل (٥٠)، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط أولى، ١٩٩٩م.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الإسلام والتعددية؛ د. محمد عمارة (٥)، دار الرشاد، القاهرة، ط أولى.

الواحد تكون بمثابة الدرع الوقائي فتحمي نسيجه من التهتك الداخلي والاختراق الخارجي، ولا بد من التوافق الاجتماعي على أطر جامعة وكلمة سواء، وإلا صار هذا التنوع تشرذماً يقود إلى خصومة ومناكفة واحتراب.

ويمكن تعريف التعددية الفكرية اصطلاحاً بأنها: **تفاوت الناس في أفكارهم ووجهات نظرهم حول القضايا المختلفة، سواء كان الاختلاف على مستوى القضايا الدينية، أو على مستوى القضايا المدنية والعمرانية والنظم السياسية، وانقسامهم على إثر ذلك إلى كيانات فكرية[1] متباينة (كالتيارات الفكرية المعروفة).**

فأما إذا كانت هذه الكيانات الفكرية في دولة واحدة، وأخذت شكل التيار الفكري المنظم، وصارت له مرجعياته الفكرية الخاصة؛ فحينئذ تنعقد مشكلة التعددية الفكرية بثوبها المعاصر.

فهذه الصيغة من صيغ التنوع هي المقصودة بهذا البحث، وإلا فثمة تعدديات كثيرة غبرت في هذه الأمة، كان الإشكال العملي معها أهون من الإشكال المنعقد في الوضع المعاصر.

وقد كتب المتقدمون من الفقهاء والأصوليين عن ظاهرة التعددية المذهبية في المجال الفقهي، وفي المجال العقدي الكلامي أيضاً، ومن الكتب المفردة في تحرير أسباب هذه الظاهرة في المجالين معاً كتاب "الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين" [2]، لمؤلفه عبد الله بن محمد بن السِّيْد البطليوسي (٥٢١هـ) رحمه الله.

يقول البطليوسي في مطلع كتابه، مبيناً غرضه في استقصاء الأسباب الموجبة للتعددية: "وليس غرضي من كتابي هذا أن أتكلم في الأسباب التي أوجبت الخلاف الأعظم بين من سلف وخلف من الأمم، وإنما غرضي أن أذكر الأسباب التي أوجبت الخلاف بين أهل ملتنا الحنيفية، التي جعلنا الله تعالى من أهلها، وهدانا إلى واضح سبلها، حتى صار من فقهائهم

(١) تقدمت الإشارة إلى المعنى المقصود بالفكر هنا، وهو كل ما تتبناه التيارات الفكرية المعاصرة من أفكار ورؤى وأيديولوجيات تشكل لها منهجاً وتمتاز بها عن نظيراتها، وتلك التيارات قد تستند إلى مرجعية إسلامية، أو غيرها.

(٢) طبعته دار الفكر في بيروت، بتحقيق د. محمد رضوان الداية.

المالكي والشافعي والحنفي والأوزاعي، ومن ذوي مقالاتهم الجبري والقدري والمشبه والجهمي، ومن شيعهم الزيدي والرافضي والسبئي والغرابي والمخمسي والمحمدي، وغير هؤلاء من الفرق الثلاث والسبعين التي نص عليها رسول الله ﷺ، ولا غرضي أيضاً أن أحصر أصناف المذاهب والآراء، وأناقض ذوي البدع المضللة والأهواء، لأن هذا الفن من العلم قد سبق إليه ونبه في مواضع كثيرة عليه، وإنما غرضي أن أنبه على المواضع التي منها نشأ الخلاف بين العلماء، حتى تباينوا في المذاهب والآراء"[1] اهـ. إذاً هو يحصر عمله في البواعث الموضوعية للتعدد الفقهي والفكري أيضاً، ومن ثم كان عمله غاية في الأهمية، خصوصاً مع تقدم زمانه (القرن السادس الهجري).

ثم جاء من بعده أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الحفيد (٥٩٥هـ)، فحرر أسباب الخلاف الفقهي في كتابه " بداية المجتهد ونهاية المقتصد "، ونثرها في أثناء كتابه هذا، مع كونه يعالج كتابةً فقهية، فيورد الفروع الفقهية في كل باب، ويذكر أقوال المذاهب المالكية والحنفية والشافعية، مما يعرف بالخلاف العالي، ثم يتبعها ببيان سبب الخلاف في المسألة، فهذا بحث في أسباب التعددية الفقهية.

ثم أعقبهم شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ) فاستقرأ أسباب الخلاف بين أئمة المذاهب الفقهية في رسالته: " رفع الملام عن الأئمة الأعلام "، فرحمهم الله جميعاً.

وأما التعددية الفكرية كما هي في الفكر الغربي فهي - كما تقدم - حصلت نتيجة تطور مرير ومصارعات فكرية طويلة الآماد، عسيرة الميلاد، إذ عاشت أوربا عصوراً من الاضطهاد والاستبداد، وكان من أشهر الدعاة إلى التعددية الفكرية، ونبذ اضطهاد المخالفين فكرياً: **جون لوك** (١٦٣٢-١٧٠٤م) الفيلسوف الإنجليزي، فقد كتب: **رسالة في التسامح**[2]،

---

(١) الإنصافات في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين (٢٩-٣٢).

(٢) رسالة في التسامح؛ جون لوك، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط أولى، ١٩٨٨م، والغريب أن جون لوك كان متشدداً إزاء المخالفين، وكتب مؤلفات يطالب فيها باستعمال العنف والإرهاب للمخالفين للحاكم، ثم حصلت له ردة فعل لأسباب معقدة تحول بعدها إلى أحد دعاة التسامح، انظر: مقدمة د. عبد الرحمن بدوي الآنفة الذكر.

ينتقد فيها التعصب الأعمى الذي برز في إنجلترا بين المنتسبين إلى الكنيسة الإنجليكانية وأتباع الكنائس الأخرى، وكانت رسالته هذه ملهمة لمن جاء بعده من الغربيين، ومن أشهرهم: **فولتير** (١٦٩٤-١٧٧٨م) الفيلسوف الفرنسي، الذي يعتبره فيلسوف مثل نيتشه: أحد كبار محرري الروح البشرية !، وهو يعني بالطبع الروح الأوربية، فقد كان فولتير كاثوليكياً معَّرقاً في مذهبه، لكنه اشتهر مدافعاً عن حقوق الأقلية البروتستانتية، وقد خاطر بحياته في سبيل ذلك غير مرة، ومن أشهر كتبه في ذلك: **مقالة في التسامح**، وسببها أن أحد رجال الكنيسة الكاثوليكية قتل ابنه، لأن الأخير أراد تغيير مذهبه في قصة مشهورة(١). وما دامت المسيحية المحرفة تدعو إلى التعصب الأعمى ضد المخالفين، فقد جاء جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨م) ليطالب بدين مسيحي مدني، يتسم بالتسامح، ويكمل جوانب النقص في نموذج الدولة الحديثة، لتكتمل نظريته في "العقد الاجتماعي"، فيقتصر الدين المدني في نظره على مشاعر اجتماعية، كحب العدالة، واحترام القوانين، والتضحية من أجل الواجب(٢). هذه خلفية عجلى تكشف القَبْليات التي مهدت لظهور التعددية الغربية على ما هي عليه اليوم، وكيف أنها اصطنعت بسبب التعصب الكنسي، بعيداً عن أنوار الدين الحق.

(١) انظر: موسوعة الفلاسفة؛ د. فيصل عباس (١١٤)، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٩٦م.

(٢) معجم المؤلفات السياسية؛ فرنسوا شاتليه وآخرون (٤٣٤)، ترجمة محمد صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط ثانية، ١٤٢٢هـ.

المطلب الثاني: تسكين التعددية (التعددية الفكرية في الجهاز المفاهيمي المعاصر)

السؤال هنا: هل يمكن إعادة استنبات مفهوم التعددية داخل الحقل التداولي الإسلامي، وإذا ثبت أنه مصطلح أجنبي؛ فهل يصح تسكينه في البيئة الإسلامية، وما شروط ذلك.

مما سبق يتبين أن التعددية تطلق اليوم على تنوع الكيانات المختلفة في نطاق جغرافي واحد، كأن تكون كيانات سياسية (أحزاب) في دولة واحدة؛ فهذه تعددية سياسية، أو كيانات فكرية (مذاهب وتيارات)؛ فهذه تعددية فكرية، أو كيانات عرقية (إثنية)؛ فهذه تعددية عرقية أو جنسية...وهكذا.

ومصطلح التعددية ولد في البيئة الثقافية الغربية، التي سادت فيها حروب شرسة على أسس مذهبية وإثنية واقتصادية، وعانت أحقاباً طوالاً من التسلط والاستبداد الملكي والكنسي والإقطاعي، ثم تبلور لها على مر القرون عدد من الأدوات الإجرائية كونت منها جهازاً مفاهيمياً خاصاً بها، مفصلاً على جسدها، وكان من تلك المفاهيم: مفهوم التعددية[١].

ففي فرنسا اليوم: تُعامِل الدولةُ المذهبَ البروتستانتي ذي الأقلية (٣٪) على قدم المساواة مع المذهب الكاثوليكي الذي يمثل أغلبية الشعب (٩٠٪) تقريباً، وتعد المفاضلة بين المذاهب هناك: جدلاً لاهوتياً، لا شأن للدولة به، فقد انفصلت الدولة عن الكنيسة منذ (١٩٠٥م)، وصارت تتعامل مع المواطنين على حد المساواة، بعد أن كان الكاثوليكي مواطناً من الدرجة الأولى، والبروتستانتي مواطناً من الدرجة الثانية، بوصف هذا الأخير: مهرطقاً، لكنهم اليوم سواء على أساس: المواطنة [٢].

---

(١) ينتمي مفهوم التعددية إلى شجرة من المفاهيم التي تمنح جميع فئات المجتمع حقوقاً متساوية مثلها في ذلك مثل الديمقراطية: وهي حكم الشعب بالشعب، ويقابلها شجرة مفاهيمية أخرى تترجم بمفاهيم الاستبداد وحكم الحزب الواحد، وحكم الفرد الواحد، والحكم الشمولي أو ما عُرِّب بـ "التوتاليتارية"، انظر: روح الحداثة؛ طه عبد الرحمن (٢٨)، حاشية (١٤)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط أولى، ٢٠٠٦م.

(٢) المواطنة: على وزن مفاعلة، وهو مصطلح مولّد يطلق على الولاء للوطن، والانتماء الإيجابي له.

وإذا نظرت إلى الطبقة السياسية في فرنسا[1] تجد أنهم في الغالب من البروتستانت، أي: أنهم من الأقلية، كرئيس الوزراء السابق: ليونيل جوسبان، وميشيل روكار، وبيير جوكس، في آخرين، وأما جاك شيراك فمن أصل كاثوليكي، ولكنه انتخب لا على أساس مذهبه الديني، بل على أساس مذهبيته السياسية، وتمثيله للحزب الديغولي، وكذلك الرئيس الحالي نيكولا ساركوزي، مع أنه ولد لأب مجري ذي أصول يهودية، وأم كاثوليكية، وهو يعتنق مذهب أمه، لكن انتخابه كان لتوجهه السياسي الليبرالي.

ومعلوم أن المصطلحات المتولدة في بيئة ما؛ لا تكون محايدة في العادة، وإنما تستصحب معها جذورها الفكرية ونواشبها الثقافية، وهو ما يؤكده منهج التداولية[2] في علم اللسانيات، الذي يراعي الشروط الحركية للمصطلح، ويؤكد أن المفاهيم في كل بيئة لا تكون محايدة في العادة.

ولهذا فإن استنبات تلك الأدوات في بيئة أجنبية عن بيئتها الأولى يستدعي جهوداً فكرية مضنية: استدعاء، وتهذيباً مما علق بها من جذورها الأولى، وإعادة استنباتها وتشغيلها في الجهاز المفاهيمي الجديد، ومراقبة عملها في سياقها التداولي فيما بعد، للتثبت من مدى حياديتها.

وهذه الجهود تستدعي الاستعانة بعدد من العلوم الإسلامية والعربية المشكِّلة للنسق الإسلامي والمتشكلة به، من حديث وفقه وأصول فقه واعتقاد ونحو وصرف ولغة وبلاغة، وغيرها من علوم الآلة وسائر فروعها الثانوية.

ومن ثم فمن الخطأ المبادرة إلى القول بأن الإسلام يقبل التعددية، هكذا بإطلاق، فهذا تهور قبل التصور، كما أن رفض هذه الفرضية جملةً غير مقبول أيضاً، والصواب أنه يجب استقراء حركة هذا المصطلح في بيئته الأولى، متى ولد؟ وكيف تطور؟ وما لواحقه؟ وما وزنه في الجهاز المفاهيمي هنالك وفي بيئته الجديدة؟

---

(١) العلمانية والجمهورية: الرابطة الضرورية؛ غي كوك، بواسطة: معضلة الأصولية الإسلامية؛ هاشم صالح (١٥٧).

(٢) التداولية: هو علم الاستعمال اللغوي، والقوانين المنظمة له، وهو لصيق بقضايا المصطلح وحركته وعلائقه في وسط لغوي معين.

مثله في ذلك مثل مفهوم الحرية المدنية، صحيح أن عهد الإسلام بالحرية قديم، قبل أن تسمع به أوروبا بقرون، بيد أن الحرية الإسلامية ذات طبيعة خاصة، فهي منبثقة عن العبودية لله تعالى، فالمسلم عبد لله أولاً، ثم هو حر بهذه العبودية، لا متحرر منها، أو لنقل: هي حرية تكليف بعبارة الفقهاء والأصوليين، أو حرية مسؤولة بعبارة المعاصرين من القانونيين، ومن ثم يجب إعادة إنتاج هذا المفهوم الجديد بطريقة توافق المفهوم الشرعي للمعنى المطلوب.

وأما الحرية التي ينادي بها الغربيون والمتتلمذون لمدارسهم، فهي حرية منفلتة عن إطارها التعبدي المعهود إسلامياً، فلا تكون مقبولة بهذا الإطلاق بمعايير الشريعة.

ولهذا كتب الفقيه والمؤرخ المغربي، أحمد الناصري، ذات مرة فقال: " واعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين، هي من وضع الزنادقة قطعاً، لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله، وحقوق الوالدين، وحقوق الإنسانية رأساً، واعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه، وبينها رسوله ﷺ لأمته، وحررها الفقهاء في باب الحجر من كتبهم"[(١)] اهـ. وهو هنا يتحدث عن الحرية التي منحت لمحميي الدول الأوربية، وخصوصاً اليهود، الذين تنصلوا من القضاء المغربي ليتقاضوا أمام القضاء القنصلي، بالإضافة إلى التحرر من الضرائب التي كانت تفرض على عموم الرعية.

ولا يفهم من هذا منع استعمال الأسماء الحادثة والمصطلحات الجديدة مطلقاً، فإنه لا بأس باستعمال المصطلحات الفنية لغرض التقريب والتفهيم ما دام لا يترتب على ذلك الإخلال بالأسماء الإسلامية والمقاصد الشرعية، فإن الراجح في علم الأصول أنه يجوز أن تسمى الأشياء بغير الأسماء التي وضعها الله علَماً لها، إذا لم يحصل منه حظر لذلك، يعني إذا لم يرد نهي صريح عن التسمية باسم معين أو التواضع على مصطلح معين، كما يشترط ألا يكون الاسم مما رتَّب الشارع عليه أحكاماً شرعية، بحيث يقع الإخلال بتلك الأحكام بسبب تغيير الاسم الشرعي، كما في اسم الصلاة والصوم والحج، وكذا اسم الربا والزنا والخمر. وإن حظَرَ

---

(١) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى (١١٤/٩، ١١٥)، بواسطة: الدولة السلطانية؛ د. علي الحسني، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ط أولى، ١٤٢٦هـ.

الشارع ذلك الاسم بعينه لم يجز مخالفة الحظر، ومتى لم يحظر ذلك كان للشيء اسمان، أحدهما مُوقَف من الله والآخر متواضع عليه، وهو ما قرره القاضي أبو يعلى من الحنابلة[1] وابن الباقلاني وغيرهما على ما نقله شيخ الإسلام ابن تيمية[2]، خلافاً لداود الظاهري وأصحابه الذين قالوا بالمنع[3].

---

(١) العدة في أصول الفقه؛ القاضي محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء أبو يعلى الحنبلي (١/١٩١)، تحقيق د. أحمد بن علي بن سير المباركي، ط ثانية، ١٤١٠هـ، وهذه المسألة متفرعة عن مسألة مشهورة في الأصول وهي: هل اللغات توقيفية أو اصطلاحية.

(٢) المسودة؛ آل تيمية (٥٦٣).

(٣) المرجع السابق.

المطلب الثالث: أقسام التعددية:

يمكن تقسيم التعددية بحسب استعمالها في المجال التداولي الفكري إلى مستويين:

المستوى الأول: التعددية الداخلية: وهي تنوع المذاهب الفكرية داخل إطار الدين الواحد، وهو هنا الإطار الإسلامي، وهو يصدق على مذاهب أهل القبلة من المليين، فكل من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا، وإن خالف في بعض الأصول الكبيرة، فهو مشمول بهذا القسم.

والتعدد في هذا القسم سببه الاختلاف في معايير تفسير المرجعيات الشرعية، والأصل أن هذه المذاهب لا تخالف في جهة المرجعية الإسلامية، ولا في حجية نصوصها غالباً، لكنها تخالف في المعايير التأويلية بدرجاتها المختلفة لتلك النصوص.

ويمكن تقسيم هذه القضايا إلى قسمين:

أولهما: أصول الدين وقطعياته: وهذه لا يجوز تعدد الآراء حولها، بل يجب السعي في توحيد الأمة حيالها.

وسواء كانت المسألة مما ورد فيه دليل قاطع للنزاع، أو كان مما وردت فيه أدلة ظنية كثيرة، بحيث تصل بكثرتها إلى درجة القطع، على ما قرره أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات. وبهذا تتوطَّدُ دائرة الثوابت التي ينبغي أن تتحرك في إطارها التيارات الفكرية في الأمة، قطعاً لشواغب المتعالمين وأهل الأهواء[1]، يقول الشاطبي بعد تقريره هذا الأصل: " ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس، كالصلاة والزكاة وغيرهما قطعاً، وإلا فلو استدل مستدلٌّ على وجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣]، أو ما أشبه ذلك، لكان في الاستدلال بمجرده نظرٌ من أوجه، لكن حفَّ بذلك من الأدلة الخارجية، والأحكام المترتبة، ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين، لا يشك فيه إلا شاكٌّ في أصل الدين"[2] اهـ.

والشاهد أنه يمكن ارتقاء المسألة من رتبة الظنية إلى القطعية، لما يحتفُّ بدليلها من

---

(١) انظر: الموافقات؛ للشاطبي (١/٢٤).

(٢) الموافقات؛ للشاطبي (١/٢٤، ٢٥).

القرائن، بحيث يكون الشك فيه مضاهياً للشك في أصل الدين، وتكون المخالفة فيها شذوذاً في الفتيا، واتباعاً لغير سبيل المؤمنين، فليلحق التعدد الفكري في هذا بالخلاف في القطعيات، على أن هذا المقام بحاجة إلى تفصيل يرجع فيه إلى مظانه من كتب الاعتقاد.

ثانيهما: مسائل الاجتهاد: وهي ما لم يرد فيه حكم من الشارع.

وقد روى أنس بن مالك ﷺ عن النبي ﷺ قال: "من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله، فلا تُخفِروا الله في ذمته"[1]. والحديث صريح في أن الخلاف الداخلي لا يرفع الولاء بين المسلم والمسلم، وأن للمسلم عصمته وذمته وذمامه [2] ما دام مستمسكاً بشعار الإسلام في الظاهر، والله يتولى السرائر.

المستوى الثاني: التعددية الخارجية: وهي تنوع الأديان وتباينها في الأصول الكبرى، والاختلاف في هذا المستوى ناجم عن الاختلاف في المرجعيات الكبرى بين الديانات، فهي مختلفة في حجية المصادر المقدسة في كل دين.

ويندرج تحت هذا: الديانات السماوية والوضعية، والمذاهب الإنسانية المخالفة لأصل الدين، فكل هذه الملل والنحل تختلف مع دين الإسلام اختلافاً كلياً، أي: في أصوله الكلية، وإن وافقته في بعض دون بعض.

وبالنظر في التاريخ الإسلامي نجد أن التعددية الفكرية بمستوياتها المختلفة قد وجدت في ظل الدولة الإسلامية، وأنه كان للملل والنحل المخالفة لدين الإسلام من يمثلها، بل كان بعضهم ممن يتبوأ منصباً مهماً في بعض تلك الدول، فكانوا كتاباً للسلطان ووزراء لديه، من متأدبة ومتفلسفة ومتطببة، سواء كانوا كتابيين أو مجوساً، أو صابئةً أومانويين. هذا فضلاً عن المنتسبين إلى القبلة بمختلف درجاتهم، من سنة وأشاعرة ومعتزلة.

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٣٨٤).

(٢) الذمة: العهد، والذمام: الحق والحرمة التي يُذم مضيعها، الفائق؛ محمود بن عمر الزمخشري (مادة الذال مع الميم) (١٥/٢)، دار المعرفة، لبنان، ط ثانية، المصباح المنير؛ أحمد بن محمد الفيومي المقري (مادة ذمم) (١١١)، المكتبة العصرية، بيروت.

ملكنا فكان العفو منا سجية — فلما ملكتم سال بالدم أبطح

وحللتم قتل الأسارى وطالما — غدونا على الأسرى فنعفو ونصفح

وحسبكم هذا التفاوت بيننا — وكل إناء بالذي فيه يرشح[1]

(١) الأبيات لابن الصيفي الملقب بالحيص بيص، المتوفى (٥٧٤هـ)، ولهذه الأبيات قصة لطيفة انظرها في: شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛ لابن العماد الدمشقي (٤/ ٢٩٤).

المبحث الثاني:
التأصيل الشرعي لمفهوم التعددية الفكرية

إن الدين بما هو علاقة بين المرء وربه، يُلزم معتنقيه بامتثال شروط الرابطة الدينية، والأصل في هذه الرابطة اقتضاؤها الولاء بين أتباع الدين الواحد، والبراءة من المخالفين في الدين.

وبهذا جاءت النصوص الشرعية كتاباً وسنة، قال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوا وَّنَصَرُوا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا ۚ وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٧٢) ﴾ [الأنفال: ٧٢]، وقال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ (٧٣) ﴾ [الأنفال: ٧٣].

وهي رابطة وثيقة لا تنفصم حتى في حال الفرز والاصطفاف، أو حال النزاع والاحتراب، كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (١٠) ﴾ [الحجرات: ١٠].

فمهما تعددت اتجاهات المسلمين في الأرض فرابطة السماء باقية بينهم، وهي رابطة التوحيد والإيمان، ألا ترى أن هذه الرابطة عطفت قلوب حملة العرش ومن حوله من الملائكة على بني آدم في الأرض مع ما بينهم من الاختلاف. قال تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ

يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟ وَٱتَّبَعُوا۟ سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ ﴿٧﴾ رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّٰتِ عَدْنٍ ٱلَّتِى وَعَدتَّهُمْ وَمَن صَلَحَ مِنْ ءَابَآئِهِمْ وَأَزْوَٰجِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٨﴾ وَقِهِمُ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ۚ وَمَن تَقِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُۥ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿٩﴾ ﴾ [غافر: ٧-٩]، فقد أشار تعالى إلى أن الرابطة التي رَبَطَتْ بين حملة العرش ومن حوله، وبين بني آدم في الأرض حتى دعوا الله لهم هذا الدعاء الصالح العظيم، إنما هي الإيمان بالله جلَّ وعلا. لأنه قال عن الملائكة: ﴿ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ ﴾ [(١)].

وقد قامت المنظومة الفكرية الغربية على خليط من الفلسفات المادية والإنسانية، يجمعها اليوم مفهوم الليبرالية المتطورة [(٢)]، ووصفها بالتطور لا يعني الإطراء بالضرورة، بقدر ما يعني أنها فكرة غير ناضجة، وما زالت تتشكل يوماً بعد يوم، وكما يقول العقاد: إن أوربا تبدل فكرها وفلسفتها باستمرار، وتتجدد لها فلسفات على الدوام كما تتجدد ملابس الموضة.

والليبرالية المتطورة تستند إلى عدد من المفاهيم، من أهمها مفهوم "التعددية"، وينظر الفكر الليبرالي إلى الاعتقاد والفكر بوصفه حقاً طبيعياً لكل إنسان، لا يحق لأحد أن يتدخل في عقيدة أحد ولا أفكاره، يستوي في ذلك من يتدين بدين ومن كان ملحداً لاأدرياً.

والتعدد الفكري من حيث قبوله ورده في الشريعة الإسلامية على أنواع: منه ما هو مذموم، ومنه ما هو مباح، وبيان ذلك فيما يأتي.

---

(١) أضواء البيان؛ للشنقيطي (٤٦/٣) بتصرف يسير.

(٢) وهي تختلف عن الليبرالية المطلقة المتحررة من كل قيد، فقد قيدت بالاعتراف بالحقوق الاجتماعية، والمصلحة العامة وغيرها، انظر: معجم المؤلفات السياسية (٨٦٠).

المطلب الأول: التعدد الفكري المذموم:

وهو ما اقتضى الاختلاف في جملة الدين، أو أصل من أصوله، كخروج المسلم عن دين الإسلام، أو مفارقته لجماعة المسلمين ببدعة اعتقادية في أصل من أصول الدين الكلية، كبدعة الرفض أو الاعتزال.

قال تعالى: ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡۖ وَٱصۡبِرُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٤٦﴾ ﴾ [الأنفال: ٤٦].

وهذا الذم لا يستلزم المفاصلة والمنابذة في كل حال، فقد يرى أهل العلم والرأي رجحان التألف والمحاسنة على الترك والمنابذة، وهذا مقام عالٍ من مقامات السياسة الشرعية يحتاج الناظر فيه إلى استعمال التأني والحكمة.

وقد أقر النبي ﷺ أصنافاً من الكفار الكتابيين وغيرهم على دينهم، وعفا عن مشركي قريش من أسرى بدر، وأعاد العفو تارة أخرى يوم الفتح.

كما كان النبي ﷺ يتغاضى عن طوائف من المنافقين وأجلاف العرب، الذين كانوا يخالفونه في الباطن تارة، وفي الظاهر تارة أخرى، ويبثون معاني الفرقة والنزاع في الصف المسلم، ويوضعون خلال المسلمين، ولا يألونهم خبالاً واختلالاً.

وعن أبي سعيد الخدري قال: بينا نحن عند رسول الله ﷺ وهو يقسم قسماً، أتاه ذو الخويصرة، وهو رجل من بني تميم، فقال: يا رسول الله اعدل، قال رسول الله ﷺ: (ويلك ومن يعدل إن لم أعدل؟! قد خبت وخسرت إن لم أعدل)، فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: يا رسول الله ائذن لي فيه أضرب عنقه، قال رسول الله ﷺ: (دعه فإن له أصحاباً، يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية، ينظر إلى نصله فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى رصافه فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى نضيه فلا يوجد فيه شيء - وهو القدح -، ثم ينظر إلى قذذه فلا يوجد فيه شيء، سبق الفرث والدم، آيتهم رجل أسود، إحدى عضديه مثل ثدي المرأة، أو مثل البضعة، تدردر، يخرجون على حين فرقة من الناس) [(١)].

---

(١) أخرجه البخاري (٣١٣٨)، ومسلم (٢٥٠٥)، واللفظ له.

وعن كثير بن نمر قال: بينا أنا في الجمعة وعلي بن أبي طالب على المنبر إذ جاء رجل فقال: لا حكم إلا لله، ثم قام آخر فقال: لا حكم إلا لله، ثم قاموا من نواحي المسجد يحكمون الله فأشار عليهم بيده: اجلسوا، نعم لا حكم إلا لله، كلمة حق يُبتغى بها باطل، حكم الله ينتظر فيكم، الآن لكم عندي ثلاث خلال ما كنتم معنا، لن نمنعكم مساجد الله أن يذكر فيها اسمه، ولا نمنعكم فيئا ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تقاتلوا، ثم أخذ في خطبته [١].

والشريعة وإن كانت تقر المعاهدين والمستأمنين من الكفار على دينهم الفاسد بشروط معروفة، أهمها احترام النظام العام في الدولة الإسلامية، إلا أنها لا تبيح خروج المسلم من دين الإسلام إلى دين آخر أياً كان ذلك الدين، قال تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾ ﴾ [آل عمران: ٨٥].

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٧٤١/٨)، وأصله في صحيح مسلم.

المطلب الثاني: التعدد الفكري المباح:

وهو ما كان اختلافاً سائغاً في الدين، أو في الرأي السياسي والتراتيب الإدارية.

ويدخل في هذا النوع: التعدد في طرق التفكير في شؤون الدنيا، ووجوه الكسب، وفي عمران الأرض وسبل النفع العام، وفي المشاريع والبرامج السياسية والاجتماعية.

فهذا من التعدد المباح في أصله، ولو شابَهُ شيء من الخلاف في الاجتهاديات المبني على تأويل سائغ، فيبقى للمخالف حقه في القول، لئلا يفضي إلى استئصال القول بالحق جملة، والمخالف في الاجتهاديات وإن كان مخطئاً في نظر من يخالفه إلا أن هذا لا يمنعه حقه في البحث والنظر والقول، وقد كان أصحاب النبي ﷺ يخالف بعضهم بعضاً في الاجتهاديات، ولا ينكر بعضهم على بعض فيما يسوغ فيه الخلاف. ولو أننا منعنا كل مخالف لنا إذ لم يوافق قولنا إذا دالت الدنيا لنا، لكان لغيرنا أن يمنعنا إذا كانت الدولة له، والدهر دول، والحق أبلج، وهو منصور وممتحن.

ومن ذلك أيضاً الخلاف في التراتيب الإدارية والمناهج السياسية، مما يكون مبنياً على أسس فكرية ومدارس سياسية، فهذا سائغ بشرط ألا يخرج عن إطار الشريعة الإسلامية، ولا يكون مبنياً على فكرة مناقضة لأصل من أصول الشريعة، ومن الشواهد التاريخية لهذه السعة ما روي عن عمر مولى غفرة: أن عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب كان على الكوفة في عهد عمر بن عبد العزيز فكتب إلى عمر: إني وجدت رجلاً بالكناسة سوق من أسواق الكوفة يسبّك وقد قامت عليه البينة فهممت بقتله أو بقطع يده أو لسانه أو جلده، ثم بدا لي أن أراجعك فيه، فكتب إليه عمر بن عبد العزيز: سلامٌ عليك، أما بعد: والذي نفسي بيده لو قتلته لقتلتك به، ولو قطعته لقطعتك به، ولو جلدته لأقدته منك، فإذا جاء كتابي هذا فاخرج به إلى الكناسة فسب الذي سبني أو اعف عنه، فإن ذلك أحب إلي، فإنه لا يحل قتل امرئ مسلم بسب أحد من الناس، إلا رجل سب رسول الله ﷺ فمن سب رسول الله ﷺ فقد حل دمه [(١)].

(١) أخرجه البيهقي في الكبرى (١٧٢١٣)، وفيه عمر مولى الغفرة، وفيه ضعف، وقد وثقه ابن سعد.

وعن ابن شهاب أن عمر بن عبد العزيز أخبره: أن الوليد بن عبد الملك أرسل إليه فقال: ما تقول فيمن يسب الخلفاء، أترى أن يقتل ؟، قال: فسكتّ، فانتهرنى وقال: ما لك لا تكلم ؟، فسكت، فعاد لمثلها، فقلت: أقَتَلَ يا أمير المؤمنين ؟، قال: لا، ولكنه سب الخلفاء، قال: فقلت: فإني أرى أن ينكل فيما انتهك من حرمة الخلفاء [(١)].

فها أنت ترى خيار هذه الأمة لا يمنعون المخالف في الفكر أن يقول، ما دام متأولاً فيما لا يظهر فيه مخالفة الشرع، بل هو اعتراض على طريقة الإدارة، وإن كان هذا لا يمنع من القصاص في حال الاعتداء على الحق الخاص لإنسان بعينه، كمن خالف في التراتيب السياسية، فهذا لا يتعرض له، إلا إذا اعتدى على حق خاص، فللمتضرر - حاكماً كان أو غيره - أن يقتص منه بمثل ما فعل دون ظلم، على أن العفو في هذه الحال مقدم عند أشراف الناس وعلية القوم، فما قتل الأحرار كالعفو عنهم.

(١) أخرجه البيهقي في الكبرى (١٧٢١٢).

المبحث الثالث:
الموقف المعاصر من التعددية الفكرية

توطئة:

تقدم أن الشريعة الإسلامية لها معاييرها الخاصة في ضبط التعدد الفكري، وأنها وإن سمحت ببعض صور هذا التعدد، إلا أنه ليس كل تعدد فكري مأذوناً عقلاً وشرعاً، ولا كل تفرق مذهبي محموداً طبعاً ووضعاً.

ومع ذلك فإن ثمة أصولاً عالية في الشريعة، جاءت بالتأكيد على مراعاة قاعدة المصلحة والمفسدة في تصرفات المكلفين، وهي قاعدة من قواعد السياسة الشرعية جاءت النصوص المتواترة بتقريرها، وقد بحثها العلماء في مصنفات عامة وخاصة، ومن أهمها القواعد الكبرى للإمام عز الدين بن عبد السلام، وما كتبه الأئمة المحققون كابن تيمية وابن القيم وغيرهم.

ومن مقاصد هذه القاعدة: حفظ الشريعة، وإبقاء قوتها وأبهتها وهيبتها في النفوس، ونفاذها في الواقع بنفاذ أحكامها في الناس قدر الإمكان.

كما أن من مقاصدها كذلك الإبقاء على تماسك الأمة، وتعظيم هيبتها في النفوس، وتكريس النظام العام فيها، والحيلولة دون الانجرار إلى الفتنة والاحتراب الداخلي في المجتمع المسلم.

وقد اصطلحت المجتمعات المعاصرة على عدد من القواعد الضابطة للنظام الاجتماعي، فهل الوجه الشرعي يمنع من الأخذ بالصالح من هذه القواعد، ما دام لا يخالف شرعاً، أو كان يحصل مصلحة أعلى، أو يدرأ مفسدة أكبر، هذا هو السؤال.

ويتأكد الجواب في هذه الأزمنة المتأخرة، التي تشعبت فيها مذاهب الناس، واشتقت كل طائفة لنفسها أصولاً ومذاهب فارقت بها جماعة المسلمين، وصار متعسراً أو متعذراً جمع الناس على أصل واحد، وعسفهم على طريقة واحدة عملياً، وإن كان يمكن دعوتهم إلى ذلك نظرياً.

ولهذا فإنه سيتنوع بنا البحث إلى ما يتعلق بواجب السعة وواجب الضرورة والحاجة العامة، فإنه قد يسع الحاكم والعالم الأخذ بالمرجوح والممنوع عند الضرورة، وله التواصل مع منتحلي الأفكار المخالفة، والتعامل معهم على قاعدة المحاسنة، دعوة إلى الخير، وتأليفاً للقلوب، وكفاً للشرور. كما يمكن التعاون معهم على ما فيه خير المسلمين، ومحاصرة الشر والفساد في الأرض، دون أن يقتضي ذلك كتمان الحق، أو التخاذل عن الرد على الباطل، ثم لا يلزم تكرار الرد على كل باطل في كل وقت، فلكل مقام مقال، وفيما يأتي تفصيل مواقف المعاصرين متبوعاً بالموازنة والترجيح، فإلى إيراد مناهج المعاصرين في المسألة والموازنة بينها.

المطلب الأول: مناهج المعاصرين في التعامل مع التعددية الفكرية:

تفاوتت مواقف المعاصرين من مبدأ التعددية الفكرية، ففي حين اتجه بعضهم إلى توسيع مبدأ حرية الفكر، وتمكين حرية التعبير عن الرأي بما يسمح بنوع من التعددية الفكرية في المجتمع الإسلامي، اتجه آخرون إلى تضييق النطاق في هذا المجال، وضبطه بضوابط مقيدة لهذه الحرية، ولأجل تحرير القول في هذا المقام فسوف أعرض أهم حجج الفريقين من الموسعين والمضيقين، وأرجح ما تقتضيه أصول الشريعة وأدلتها، وذلك فيما يأتي:

الاتجاه الأول: تضييق نطاق التعددية الفكرية:

ذهب بعض المعاصرين إلى أن التعدد المقبول هو ما كان في مسائل الاجتهاد، دون المسائل القطعية وما انعقد عليه إجماع الأمة، وأن الواجب على ذي الولاية العامة في المجتمع الإسلامي إلزام الناس بما دلت عليه أدلة الشريعة وأصولها، ومن ثم يضيق هؤلاء نطاق حرية التعبير، ويرسمون الضوابط المانعة من انتشار الأقوال المخالفة والمذاهب الخارجة عن دائرة الشريعة [(1)].
ومحصل قول هؤلاء أن التعدد الفكري على نوعين:

النوع الأول: السماح بالتعدد المصادم للإسلام، مثل الإذن للأحزاب الشيوعية والعلمانية، ويرون أن هذه تعددية ممنوعة، ولا يصح الإذن بها.

النوع الثاني: السماح بالتعدد الملتزم بالإطار الإسلامي، بحيث يسمح للآراء والمذاهب التي لا تخرج عن دائرة الاجتهاد، مع اتفاقها على الأصول والكليات الثابتة في الشريعة، ويرون أن هذا تعدد مشروع.

ويستدل هؤلاء بأدلة أهمها:

أ ـ الأدلة الواردة في تحكيم الشريعة:

جاءت الأدلة الشرعية بإلزام المكلفين بأحكام الشريعة، التي وضعت لأجل نفاذ أحكامها.

---

(١) حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاء والجماعات الإسلامية؛ د. بكر أبو زيد (١٥٣)، دار ابن الجوزي، الدمام، ط أولى، ١٤١٠هـ.

قال تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾ ﴾ [النساء: ٦٥]. قال الطبري: فليس الأمر كما يزعمون: أنهم يؤمنون بما أنزل إليك، وهم يتحاكمون إلى الطاغوت، ويصدّون عنك إذا دعوا إليك يا محمد، بل لا يؤمنون حتى يجعلوك حكمًا بينهم فيما اختلط بينهم من أمورهم، فالتبس عليهم حكمه[1]. وقال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿٦٤﴾ ﴾ [النساء: ٦٤]. وقد ألزم النبي ﷺ أمته بالخضوع لأحكام الشريعة، وولى الولاة ليأخذ الناس بها، وخاطب الملوك والقادة بذلك، قال الإمام الشافعي: "وبعث - يعني النبي ﷺ - في دهر واحد اثني عشر رسولاً إلى اثني عشر ملكاً يدعوهم إلى الإسلام...، ولم تزل كتب رسول الله تنفذ إلى ولاته بالأمر والنهي، ولم يكن لأحد ولاته ترك نفاذ أمره"[2]. وقد جاء في كتاب عمر رضي الله عنه لقاضيه أبي موسى الأشعري: (فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له)[3]، وذلك أن الشريعة لها ولاية على المكلفين، وولايتها نفوذها، فإذا لم تنفذ كان ذلك عزلا لها عن ولايتها، ومراد عمر رضي الله عنه بذلك إعمال الحق والتحريض على تنفيذه، ولا ينفع تكلمه به إن لم يكن له قوة تنفذه، فهو تحريض منه على العلم بالحق والقوة على تنفيذه وقد مدح الله سبحانه أولي القوة في أمره والبصائر في دينه فقال: ﴿ وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ ﴿٤٥﴾ ﴾ [ص: ٤٥]، فالأيدي: القوى على تنفيذ أمر الله، والأبصار: البصائر في دينه[4]. والأدلة في هذا

---

(١) تفسيره (٨١٥/٨)، بتصرف يسير.

(٢) الرسالة (١٨١)، بتحقيق أحمد شاكر.

(٣) أخرجه البيهقي بسنده برقم (٢٠١٣٤) (١١٥/١٠)، والدارقطني (٢٠٦/٤)، وانظر: الواضح؛ لابن عقيل (٣٢٤/٥)، وقد ذهب أبو محمد ابن حزم إلى تضعيف هذا الأثر من جهة إسناده، وذلك لتفرد عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه، وكلاهما متروكٌ، ومن طريق عبد الله بن أبي سعيد، وهو مجهولٌ، كما يقول ابن حزم في: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل؛ لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (٦)، بتحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، ط أولى، ١٣٧٩هـ، لكن ذهب أبو العباس ابن تيمية إلى ثبوت هذه الرسالة، كما في منهاج السنة النبوية له (٧١/٦)، وذهب تلميذه ابن القيم إلى تلقي أهل العلم له بالقبول، كما في إعلام الموقعين له (٨٥/١).

(٤) انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٩٧/١).

الباب كثيرة جداً تدل على أن الشريعة موضوعة لإلزام المكلفين بها، وأنه لا يجوز الخروج عليها، لا ببدعة ولا فسوق ولا عصيان.

ب ـ الأدلة الواردة في ذم التحزب:

وردت مفردة "حزب" وما تفرع عنها في سياق الذم في غير ما آية من كتاب الله، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا رَءَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْأَحْزَابَ قَالُوا۟ هَٰذَا مَا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَصَدَقَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ۚ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا ﴿٢٢﴾ ﴾ [الأحزاب: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَٱلْأَحْزَابُ مِنۢ بَعْدِهِمْ ۖ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍۭ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ ۖ وَجَٰدَلُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ ۖ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ﴿٥﴾ ﴾ [غافر: ٥]، وقوله تعالى: ﴿ جُندٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِّنَ ٱلْأَحْزَابِ ﴿١١﴾ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو ٱلْأَوْتَادِ ﴿١٢﴾ ﴾ [ص: ١١، ١٢].

ويرى هؤلاء أن التحزب بصيغة الجمع مظهر من مظاهر التعددية في مجتمع ما، ومن ثم يصدق على مبدأ التعددية وصف الذم شرعاً وقرآناً [(١)].

ج ـ الأدلة الواردة في الأمر بالاجتماع والائتلاف:

وردت أدلة كثيرة في القرآن والسنة تنهى عن التفرق والنزاع وتدعو إلى الاتفاق والائتلاف، ومدلول هذه النصوص النهي عن التعدد الفكري، لأن التعدد نقيض التوحد، وهو عين ما نهينا عنه [(٢)].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠٣﴾ ﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ وَٱصْبِرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٤٦﴾ ﴾ [الأنفال: ٤٦].

---

(١) انظر: التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي الحديث؛ ديندار شفيق الدوسكي (١٠٨).

(٢) المرجع السابق (١١١).

د ـ الأدلة الواردة في معاقبة أصحاب الآراء غير المشروعة:

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

فالآية تأمر بالاحتساب على مرتكبي المنكر، ومن المنكر الدعوة إلى البدع والمحدثات والآراء الضالة، ومن ثم ذهب جمع من السلف إلى هجر الداعية إلى بدعة، فهذا نوع عقوبة وتعزير لهؤلاء. ويحصل الاحتساب على المخالفين بإيقاع التعزير المناسب عليهم، إما بالتوبيخ أو بالهجر أو بالتشهير أو بالنفي أو بالحبس أو بالجلد أو بالقتل تعزيراً، وهذا إذا كانوا يعلنون بآرائهم ويدعون إليها، أما إذا استتروا بها فإنهم لا يعاقبون، ويرى هؤلاء أن هذا من باب الاحتساب على المخطئين، ومن إنكار المنكر[١].

كما أن التعددية الفكرية على ما هي عليه في أوروبا الحديثة جزء من منظومة فكرية متكاملة، لا يصح اقتطاعها عن منبتها، واستزراعها في البلاد الإسلامية لاختلاف المبادئ والظروف[٢].

الاتجاه الثاني: توسيع نطاق التعددية الفكرية:

ذهب جمع من المتأخرين والمعاصرين إلى أن الإسلام يقبل التعدد الفكري والسياسي[٣].
ومما احتج به هؤلاء ما يأتي:

أ ـ الأدلة الواردة في حتمية التنوع البشري:

تؤكد الآيات القرآنية أن الواحدية هي لله وحده، ومفهوم التوحيد في الإسلام يعني أن الله هو الأحد الصمد، وأما ما سوى الله فقائم على الازدواج والتعدد، سنة من سنن الله في

---

(١) انظر مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (٢٨/٢٠٥)، التعبير عن الرأي ضوابطه ومجالاته؛ د. خالد الشمراني (٢١٨، ٢١٩).

(٢) التعددية السياسية في الدولة الإسلامية؛ د. صلاح الصاوي (٢٧).

(٣) من فقه الدولة في الإسلام؛ د. يوسف القرضاوي (١٥٧)، دار الشروق، القاهرة، الحريات العامة في الإسلام، راشد الغنوشي (١٨٦)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، ١٩٩٣م.

الكون، قالوا: والآيات القرآنية تؤكد هذا المعنى، قال تعالى: ﴿ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾ [يس: ٣٦]. ويستكمل هؤلاء استدلالهم بإيراد الأدلة على طبيعة التنوع والاختلاف التي اتسمت بها البشرية منذ الأزل، مما كان لله فيه مقاصد سامية، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾ ﴾ [الحجرات: ١٣]. وعليه فإن التعددية الفكرية حتم لازم لكل اجتماع بشري، ويبقى واجب التعامل الرشيد معه [١].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال بأن البحث هنا ليس عن الأمر الكوني، وإنما بحثُنا في الأمر الشرعي، وليس كل واقع كوناً جائز شرعاً، فإن وقوع المعاصي والكفر مثلاً حتم لازم، ولا يعني هذا قبولها والرضا بها.

ب ـ المصالح الراجحة من شرعنة التعددية:

إن السماح بالتعددية يساعد على الحد من طغيان السلطة والاستئثار بالقرار وبمقدرات الدولة والمجتمع، وهي وإن كانت مهمة في العصور الماضية فهي ضرورة في هذا العصر، لأنها تمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالقرار، كما دلت على ذلك قراءة التاريخ [٢]، ووجود فئات تتعقب الأخطاء والتجاوزات العامة هو من حقوق الله على كل قادر، والتقاعس عنه تفريط في جنب الله [٣].

ويمكن أن يناقش بأن هذه مصلحة مقابَلة بمفاسد يمكن أن تقع فيما لو جرى السماح بالتعددية الفكرية لكل أحد، كحدوث الاضطراب والفوضى الفكرية، واختلاط الحق بالباطل بالنسبة لعامة الناس ودهماء المجتمع.

---

(١) الإسلام والتعددية؛ د. محمد عمارة (٧)، التعددية في مجتمع إسلامي؛ جمال البنا (٦)، دار الفكر الإسلامي، القاهرة.

(٢) من فقه الدولة؛ د. يوسف القرضاوي (١٤٧).

(٣) حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية؛ د. أحمد جلال الدين (٣٥٤)، دار الوفاء، القاهرة، ط أولى، ١٩٨٧م.

المطلب الثاني: الموازنة والترجيح:

بعد هذا العرض لاتجاهات المعاصرين في موضوع التعددية الفكرية يمكن أن نقول: إن الموقف الشرعي من قضية التعددية الفكرية له محددان مآلهما إلى وصفي: العلم والقدرة، فمحدِّد العلم يشير إلى مركزية الشريعة التي هي الحق المطلق، وما سواها فمحكوم لا حاكم، وهذا جارٍ فيما بين العبد وربه.

وأما فيما يخص ذوي الولاية العامة فإنه يلزمهم القيام بأحكام الشريعة، وأخذ الناس بالواجبات العامة التي جاءت بها، دون تفاصيل الأحكام الفردية التي هي سرٌّ بين العبد وربه، كما ستأتي الإشارة إليه لاحقاً.

وأما محدِّد القدرة فيشير إلى مراعاة قواعد الاستصلاح في معالجة التباينات الفكرية في الأمة، والأخذ بما يسمى اليوم: " فقه الممكن "، وفيما يأتي تفصيل هذين المحددين:

المحدَد الأول: مركزية الحق:

فالشريعة ومرجعيتها ومصادرها لها سمو على جميع المرجعيات النسبية الأخرى، ومن ثم فلا يسوغ عند القول بالتعددية - أي تعددية كانت - الإخلال بمركزية هذه المرجعية، أو الحيلولة دون نفاذها، بحيث يسمح بإحداث مظاهر المخالفة لها، سواء كانت المخالفة كفراً أو بدعة أو عملاً محرماً أو اجتهاداً شاذاً. كما لا يسوغ القول بنسبية الحق وإضافيته، فالحق واحد عند الله تعالى وإن خفي على بعض المكلفين في بعض الأوقات. كما أنه بقدر القرب من هذه المرجعية يكون القرب من الحق المطلوب الالتزام به، والانصراف عنها انصراف عن الحق، قال تعالى: ﴿ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾[يونس: ٣٢]. وعن عمرو بن العاص رضي الله عنه أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد) [١].

أي: أن الحاكم قد يصيب الحق في نفسه الذي هو حق عند الله، وقد لا يصيبه، فهذا دليل على أن الحق واحد في نفسه لا يتعدد، وأن بعض المجتهدين يوافقه فيكون

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٧٣٥٢)، ومسلم برقم (١٧١٦).

مصيباً، وله على صوابه أجران، وبعضهم يخالفه ويسمى مخطئاً، واستحقاقه الأجر لا يستلزم كونه مصيباً، واسم الخطأ لا يستلزم كونه آثماً، ما دام قد بذل الجهد المطلوب في درْك الحق [1].

وقد اختلف علماء الأصول في مسألة المجتهد هل هو مصيب مطلقاً، أو أنه يخطئ ويصيب، ويمكن تقسيم مسائل التصويب هذه إلى أربعة أقسام:

أ - الخلاف في الأصول.

ب - الخلاف في الفروع المعلومة بالضرورة من دين الإسلام.

ج - الخلاف في الفروع المجمع عليها.

د - الخلاف في الفروع المختلف فيها.

فأما مسائل أصول الدين فإن الحق فيها واحد بلا ريب، وما نقل عن بعض الأدباء والجدليين[2] من أن كل مجتهد في الأصول مصيب زلة ظاهرة، فإن القرآن والسنة طافحان بتضليل المخالفين في أصول الدين، سواء كان الخلاف في أصل الدين كمن ينتسب إلى اليهودية والنصرانية، أو كان ينتسب إلى الإسلام لكن يخالف في مشروعية الصلاة والصوم والحج، أو في تحريم الزنا والربا وشرب الخمر، فهذا كله ضلال مبين باتفاق علماء الملة الإسلامية قديماً وحديثاً [3].

هذا في الأصول، وأما الخلاف في الفروع فإنها على ضربين: ضرب يسوغ فيه الاجتهاد، وضرب ليس كذلك، فأما ما لا يسوغ فيه الاجتهاد فعلى ضربين:

أحدهما: ما علم من دين الرسول "ضرورة كالصلوات المفروضة والزكوات الواجبة وتحريم الزنا واللواط وشرب الخمر وغير ذلك، فمن خالف في شيء من ذلك بعد العلم فهو

---

(١) إرشاد الفحول؛ للشوكاني (٣٨٦).

(٢) كأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٥هـ)، وعبيد الله بن الحسن العنبري (٢٢٣هـ).

(٣) انظر: مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (١٢٤/١٩)، وقد قيل: إن العنبري رجع عن قوله هذا، وأما الجاحظ فإنه معروف برقة المذهب، ولهذا قيل: يا ويح من كفّره الجاحظ، البداية والنهاية؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (١٩/١١)، مكتبة المعارف، بيروت.

كافر، لأن ذلك معلوم من دين الله تعالى ضرورة، فمن خالف فيه فقد كذب الله تعالى ورسوله" في خبرهما، فحكم بكفره.

والثاني: ما لم يعلم من دين الرسول "ضرورة كالأحكام التي تثبت بإجماع الصحابة وفقهاء الأعصار، ولكنها لم تعلم من دين الرسول" ضرورة، فالحق من ذلك في واحد، وهو ما انعقد إجماع الناس عليه، فمن خالف في شيء من ذلك بعد العلم به فهو فاسق.

وأما ما يسوغ فيه الاجتهاد، وهو المسائل التي اختلف فيها فقهاء الأمصار على قولين وأكثر، فقد اختلف فيه الأصوليون فمنهم من قال: الحق من ذلك كله في واحد، وما عداه باطل، إلا أن الإثم موضوع عن المخطئ فيه. والثاني: أن كل مجتهد مصيب للحق، والعدل في هذا أن الحق واحد، وأن المصيب واحد، وإن دقّت مسالك الصواب، ولكن لكل مجتهد أجره، فإن أصاب فله أجرا الاجتهاد والإصابة، وإن أخطأ فله أجر الاجتهاد فقط، خلافاً لمن قال من الظاهرية بأن الحق واحد من أصابه فله أجر، ومن أخطأه فهو مخطئ مبتدع ضال آثم، وهذا منقول أيضاً عن بشر المريسي وغيره [1].

وجدير بالذكر هنا أن المقصود بالشريعة التي لها سمو على غيرها: الأحكام المنزلة من عند الله تعالى، وأما اجتهادات العلماء، وتأويلات النظّار، وممارسات الفقهاء، وتطبيقات الناس ومشاريعهم، فإنها مقاربات للحق، تصيبه تارة وتخطئه تارة، وليست حاكماً على غيرها لما ذكر من أنها عرضة للخطأ، ومن ثم قال الأئمة كالشافعي وغيره: لا حجة في قول أحد دون رسول الله ﷺ [2].

---

(١) كشف الأسرار؛ للبزدوي (١٦/٤)، شرح تنقيح الفصول؛ للقرافي (٤٣٨)، مختصر ابن الحاجب والعضد عليه (٢٩٣/٢، ١٩٤)، الرسالة؛ للشافعي (٤٩٦، ٤٨٩)، اللمع للشيرازي (٧٣)، البرهان للجويني (١٣١٩/٢)، الإحكام للآمدي (١٨٣/٤)، المستصفى للغزالي (٣٥٧/٢، ٣٦٣)، التمهيد؛ للإسنوي (١٦٣)، نهاية السول للإسنوي (٢٤٦/٣)، جمع الجوامع؛ للسبكي (٣٨٩/٢)، المسودة؛ لآل تيمية (٤٩٨)، شرح الكوكب المنير؛ للفتوحي (٤٩٠/٤)، مختصر البعلي (١٦٥)، مختصر الطوفي (١٧٦)، الروضة؛ لابن قدامة (٣٦٠، ٣٦٣)، مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٢٠/١٩، ٢٠٤/١٩).

(٢) المحلى؛ لابن حزم (٤٧٧/١)، إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١٩٧/١).

الثاني: فقه الممكن:

كما أن الحق واحد في ذاته، فإن سبيل التعامل مع المخالف للحق يتفاوت بحسب الظروف والأحوال، والنظر في هذا إلى قواعد السياسة الشرعية، وفقه المآلات، والمصالح المعتبرة، والشريعة كما جاءت بتقرير الحق والمصالح المترتبة عليه، وتوضيح حدود الباطل والمفاسد المترتبة عليه، راعت عجز المكلفين عن استئصال جميع المفاسد، وذلك لأن طبيعة الحياة الدنيا لا تكاد تنفك فيها المصالح عن المفاسد، ولهذا يراعى تقليل المفاسد قدر الإمكان وتحصيل المصالح قدر الإمكان، وإلا فإن لله تعالى حكمةً عالية في اختبار الخلق بحدوث الفساد.

ويختلف الموقف الشرعي من تعددية المناهج الفكرية بحسب العلم والقدرة، ويتفاوت بتفاوت أوضاع الناس وعصورهم وبلدانهم، ومع التأكيد على وحدة الحق ورسوخه، وتهافت الباطل وزهوقه أبداً، إلا أن الموقف من الواقع تشوبه النسبية والإضافية، فإن واقع الناس تختلط فيه صور الحق بالباطل، وتلتبس فيه مواقف الناس وأفعالهم وتصرفاتهم، فربما جرى الحق على لسان هذا وصُرف عن هذا والعكس، وربما كان التفاوت في البرامج والمشاريع لا في أصل التمسك بالحق، ولهذا فإن من مكّنه الله من الأمر، وانعقدت له الولاية العامة في الدولة وجب عليه السعي في الدعوة إلى الحق بالسبل المناسبة، وتذليل مسالك الحق، وتضييق مسارب الفساد العام والخاص، بتمكين الوازع القرآني والوازع السلطاني في الأمة، على أن الوازع السلطاني أخص بالمظهر العام، في حين أن الوازع القرآني أقرب إلى حياة الأفراد وقلوبهم، وإن كان لهذا وهذا دخل في المجالين، ولتوضيح الموقف السلطاني من التعددية الفكرية لا بد من التفريق بين المظهر العام في الدولة والحياة الخاصة للأفراد، فهاهنا إذن مجالان:

المجال الأول: المظهر العام في الدولة:

يجب أن يكون للشريعة الإسلامية السيادة في المظهر العام في الدولة، بحيث تقوم الشريعة وأحكامها الكبرى مقام ما يسمى في القانون الدولي الخاص بـ "النظام العام"، ويقصد به الأحكام القانونية الملزمة النافذة في الدولة، وهذه لا يجوز الاتفاق ولا التواطؤ على مخالفتها، ويجب أن يتضمن دستور الدولة التنصيص على مرجعية الشريعة، وسموها على سائر القوانين والأنظمة السابق منها واللاحق، ومن ثم يلزم منع المجاهرة بمخالفة الأحكام الشرعية في الميادين والمرافق العامة، فلا يرفع شعار يخالف الإسلام كالصلبان والرموز الوثنية، ولا يسمح

بتنظيم المحافل العامة المتضمنة لما هو مخالف للأخلاق والآداب الإسلامية كالتعري والسفور.

ولهذا كانت الولاية العامة في الشريعة منوطة بالمصلحة، وأعظم المصالح التي تجب رعايتها وصيانتها: الدين(١)، فهو أول المصالح الكلية التي جاءت الشريعة بالمحافظة عليها، وقامت الولايات الشرعية والمدنية في الإسلام لحمايتها، بالإضافة إلى حماية النفس والعقل والعرض والمال(٢)، وقد تنبه علماء الأصول(٣) إلى الإشارة القرآنية اللطيفة إلى هذه الضروريات في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (١٢) ﴾ [الممتحنة: ١٢]، إذ لا خصوصية للنساء المؤمنات، ولهذا كان النبي ﷺ يأخذ البيعة على الرجال بمثل ما نزل في المؤمنات(٤).

ورعاية الدين في الشريعة من أهم الواجبات المنوطة بالولاية العامة، بخلاف ما عليه الحال في السياسة الوضعية، التي تقرر أن حماية الدولة لشعائر الدين لا تعدو أن تكون وظيفة رمزية، يقوم بها الساسة لاستدعاء الذاكرة التاريخية للجماعة، والتنويه بقيم الحكمة والشجاعة والتقوى والمجد في ماضي الأمة وتراثها(٥)، فالغاية من إقامة الشعائر الدينية بحسب ما يقرره رجال القانون الدعاية السياسية لا غير. في حين أن رعاية الدين في الدولة الإسلامية هي وظيفة حقيقية معرقة في الأصالة(٦)، يجب أن يكون لها خطط ومؤسسات مرموقة في الدولة(٧)، وليست إجراء شكلياً يقصد به مجرد التمظهر بالتقوى، فهذا تلاعب بالدين لو

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام؛ عز بن عبد السلام السلمي الشافعي (٧٥/١)، تحقيق: د. نزيه حماد و د. عثمان ضميرية، دار القلم، دمشق، ط أولى، ١٤٢١هـ.

(٢) أشار أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) إلى أن هذه الكليات الخمس مراعاة في جميع الملل، المستصفى (٤١٧/١).

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية؛ الطاهر بن عاشور (٢٢٠).

(٤) كما رواه البخاري برقم (١٨) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

(٥) الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها؛ د. أماني صالح (٢٣٥/١)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط أولى، ١٤٢٧هـ.

(٦) الغياثي؛ الجويني (٢٢).

(٧) كمؤسسة شؤون المساجد والأوقاف والحج ومؤسسة الفتيا ومؤسسة القضاء ومؤسسة الجهاد ومؤسسة الحسبة، انظر: المقدمة؛ لابن خلدون (١٩٥)، الأحكام السلطانية؛ للماوردي (٣٨).

حصل، وتضطلع الولاية الإسلامية بإقامة شعائر الدين، وتنفيذ حدوده، وإحياء السنن، وتحقيق مقاصد الملة بإحكام شرائعها [1]، ولهذا كانت الصلاة ومثلها الأذان والزكاة حدوداً فاصلة في استقامة الولاية وشرعية الحكم في أي دولة، فعن عوف بن مالك عن رسول الله قال: (خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم)، قيل: يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف ؟، فقال: (لا؛ ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يداً من طاعة)[2].

وعليه فإن الولاية المسلمة مخاطبة بحمل الناس على الالتزام بالمظهر الإسلامي للدولة، ومنع المظاهر المخالفة للدين من الظهور في المشاهد الرسمية سواء تعلقت بالشعائر التعبدية أو بالعادات والمعاملات، وهذا بالطبع يتعلق بالأحكام القطعية أو ما تظاهرت عليه أدلة الشريعة وضعف فيه مأخذ الخلاف، بحيث يعد الخلاف فيه شذوذاً عن الجماعة، وأما مسائل الاجتهاد التي اختلفت فيها المذاهب الفقهية فالخطب فيها أيسر، فما زالت الأمصار الإسلامية تستوعب الخلاف في صيغ الأذان، والقنوت في الفجر، وغيرها من مسائل الاجتهاد والخلاف في الشعائر الظاهرة.

المجال الثاني: الحياة الخاصة للأفراد:

الأصل ترك الناس وعدم التعرض لهم في حياتهم الخاصة، والإعراض عن التجسس عليهم في مساكنهم وخلواتهم، ولا يجوز الحجر على أحد منهم في شيء من ذلك إلا أن يثبت قيامه بالإضرار بغيره، أو تهديده لإحدى المصالح الكلية المشار إليها آنفاً، فحينئذ يمنع للضرر المتعدي، فإن أصر على خطئه فيمكن تعزيره بما يناسب حاله، على أن يبدأ بالأخف من العقوبات، لأن الغرض منع الاستطالة على الدين، والحجر على مبتغي التغرير بانتهاك الحرمات، لا التعزير على مجرد المعصية، فإن العقاب في الشريعة معلول المصلحة، وعليه فالعقوبة غير الحدية منوطة بتحقيق المصلحة ودرء المفسدة، فإذا تحقق هذا المناط في حالٍ شُرِعت العقوبة، وإلا فلا.

---

(١) الخراج؛ أبو يوسف (٥).

(٢) أخرجه مسلم برقم (٤٩١٠).

قال ابن تيمية: "التعزير يكون لمن ظهر منه ترك الواجبات وفعل المحرمات، كتارك الصلاة والزكاة والتظاهر بالمظالم والفواحش والداعي إلى البدع المخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة التي ظهر أنها بدع". ثم يؤصل الشيخ لهذا المعنى بالقول المأثور عن بعض السلف والأئمة: "أن الدعاة إلى البدع لا تقبل شهادتهم، ولا يصلى خلفهم، ولا يؤخذ عنهم العلم، ولا يناكحون"، وأن هذه عقوبة لهم حتى ينتهوا، ويذكر أن السلف يفرقون بين الداعية وغير الداعية، لأن الداعية "أظهر المنكرات فاستحق العقوبة بخلاف الكاتم، فإنه ليس شراً من المنافقين الذين كان النبي يقبل علانيتهم ويكل سرائرهم إلى الله، مع علمه بحال كثير منهم. ولهذا جاء في الحديث: "أن المعصية إذا خفيت لم تضر إلا صاحبها، ولكن إذا أعلنت فلم تنكر ضرت العامة"[(١)]...، فالمنكرات الظاهرة يجب إنكارها؛ بخلاف الباطنة فإن عقوبتها على صاحبها خاصة "اهـ.

لكن ابن تيمية يعود فيستدرك بأن العقوبة ليست واحدة، وإنما هي درجات متفاوتة، وأنه ليس كل أحد يعاقب بكل عقوبة، فعلى سبيل المثال: يتحدث عن عقوبة الهجر فيقول: "هذا الهجر يختلف باختلاف الهاجرين في قوتهم وضعفهم وقلتهم وكثرتهم، فإن المقصود به زجر المهجور وتأديبه ورجوع العامة عن مثل حاله، فإن كانت المصلحة في ذلك راجحة بحيث يفضي هجره إلى ضعف الشر وخفيته كان مشروعاً، وإن كان لا المهجور ولا غيره يرتدع بذلك بل يزيد الشر، والهاجر ضعيف، بحيث يكون مفسدة ذلك راجحة على مصلحته لم يشرع الهجر؛ بل يكون التأليف لبعض الناس أنفع من الهجر. والهجر لبعض الناس أنفع من التأليف؛ ولهذا كان النبي "يتألف قوماً ويهجر آخرين، كما أن الثلاثة الذين خلفوا كانوا خيراً من أكثر المؤلفة قلوبهم، لما كان أولئك كانوا سادة مطاعين في عشائرهم، فكانت

---

(١) اللفظ المشهور للحديث ما رواه إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم قال: قام أبو بكر الصديق رضي الله عنه فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: يا أيها الناس؛ إنكم تقرءون هذه الآية: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ ﴾ [المائدة (١٠٥)]، وإنا سمعنا رسول الله ﷺ يقول: (إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه، أوشك أن يعمهم الله بعقابه)، أخرجه أحمد (١) مستفتحاً به مسنده، وأبو داود (٤٣٣٨)، والترمذي (٢١٦٨، ٣٠٥٧)، وابن ماجه (٤٠٠٥)، والضياء في المختارة (٥٤)، والطحاوي في مشكل الآثار (٦٣/٢)، وابن حبان (٣٠٤)، وأبو يعلى (٢١/١)، ورجح الدارقطني في العلل (٢٥٠/١، ٢٥١)، وأبو زرعة كما نقله ابن أبي حاتم في العلل (١٧٨٨) صحته مرفوعاً.

المصلحة الدينية في تأليف قلوبهم، وهؤلاء كانوا مؤمنين، والمؤمنون سواهم كثير، فكان في هجرهم عز الدين وتطهيرهم من ذنوبهم، وهذا كما أن المشروع في العدو القتال تارة، والمهادنة تارة، وأخذ الجزية تارة، كل ذلك بحسب الأحوال والمصالح. وجواب الأئمة كأحمد وغيره في هذا الباب مبني على هذا الأصل، ولهذا كان يفرق بين الأماكن التي كثرت فيها البدع كما كثر القدر في البصرة والتنجيم بخراسان والتشيع بالكوفة؛ وبين ما ليس كذلك، ويفرق بين الأئمة المطاعين وغيرهم، وإذا عرف مقصود الشريعة سلك في حصوله أوصل الطرق إليه" [(١)] اهـ.

وخلاصة القول أنه لا يمكن إطلاق القول بأن الشريعة جاءت بتشريع التعددية الفكرية ولا بمنعها، وإنما الواجب التفصيل، فيقال: إنها جاءت بالحق الذي لا مرية فيه، وألزمت الناس بالأخذ به فيما بينهم وبين الله تعالى، وأما من حيث الولاية الشرعية وما يلزمها من أخذ الناس بالحق فالمتعين التفصيل، ففي المظهر العام في الدولة تكون السيادة للشريعة، ولا يجوز إظهار مخالفتها، ولا الاستعلان بشعار يخالف أصولها، فلا يجوز في الدولة المسلمة إنشاء الأحزاب القائمة على مبدأ يخالف الشريعة كالأحزاب الماركسية والإلحادية، كما لا يجوز الاستعلان بترك الصلاة أو الفطر في رمضان، أو المجاهرة بالتبرج والسفور وتنظيم الاحتفالات الماجنة، وأما فيما يتعلق بحياة الأفراد في خاصة أنفسهم فالأصل ترك الناس وما يدينون به، ما لم يثبت قيام الشخص بالإضرار بغيره، أو تهديده لإحدى المصالح الكلية، فحينئذ يجب الأخذ على يده للضرر المتعدي، والله تعالى أعلم.

---

(١) مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (٢٠٦/٢٨).

المبحث الرابع:
المبادئ الحاكمة للتعامل مع التعددية الفكرية

ثمة عدد من الأسس التي جاءت بها الشريعة، أو اقتضتها مصلحة الاجتماع، وثبتت بالتجربة، ومن المهم عند البحث في ملف التعددية استذكارها والتنويه بها، وقد أوردتها تباعاً دون ترتيب موضوعي محدد، وهي كما يأتي.

١- مبدأ: اجتماع الخلق على الحق:

وضعُ الشريعة في الأصل لبيان الحق، واستصلاح الخلق، وقطع دابر النزاع[1]، كما قال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْاْ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ﴿١٨٧﴾ ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ ﴾ [النساء: ٥٩]، وقد سمَّى الله تخالف الآراء، والتنازع المفضي إلى التشاجر معصيةً وفشلاً، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥٓ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَٰزَعْتُمْ فِي ٱلْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَآ أَرَىٰكُم مَّا تُحِبُّونَ ﴾ [آل عمران: ١٥٢]، وقال تعالى: ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ

---

(١) انظر: فتاوي ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم (٦/٢).

رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿٤٦﴾ ﴾ [الأنفال: ٤٦]، وذلك أنَّ هذا الاضطراب مفضٍ إلى التباس الحق، واستفسادِ الخلق.

وفي هذه الآيات الكريمة وأمثالها تقريرُ "أصل عظيم في المعقول والمشروع"[(١)]، وهو أن مراد الله من الأمة لا يتحقق إلا بالتوافق على الحق، والتواضع عليه، واطِّراح التشاكُس والتعاسُر فيه، ونبذ الاختلاف عليه، "فإذا ائتلفت القلوب على الأمر؛ استَتَبَّ وجودُه، واستمرَّ مَرِيرُه، وإذا تخَلْخَلَ القلبُ؛ قصُرَ عن النظر، وضعفت الحواس عن القبول، والائتلافُ طمأنينةٌ للنفس، وقوةٌ للقلب، والاختلافُ إضعافٌ له، فتضعف الحواس، فتقعد عن المطلوب، فيفوت الغرض، وذلك قوله: ﴿ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ﴾، وكنى بالريح عن اطراد الأمر ومضائه، بحكم استمرار القوة فيه، والعزيمة عليه، وأتبع ذلك بالأمر بالصبر، الذي يبلغ العبد به إلى كل أمرٍ متعذرٍ، بوعده الصادق في أنه ﴿ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ [الأنفال: ٤٦]"[(٢)].

والظن أن العلامة الطاهر ابن عاشور كان قد أسنَدَ على هذا المبحث وأمثالِه ـ وإن لم يذكره ـ، حين ذهب إلى أن من مقاصد هذه الشريعة أن تكون "نافذةً في الأمة"، معلِّلاً بأنَّه "لا تحصل المنفعة المقصودة منها إلا بنفوذها، فطاعةُ الأمةِ الشريعةَ غرضٌ عظيم"[(٣)].

ويدل على هذا الأصل قوله ﷺ لمعاذٍ وأبي موسى رضي الله عنهما حين بعثهما إلى اليمن: (يسرا ولا تعسرا، وبشرا ولا تنفرا، وتطاوعا ولا تختلفا)[(٤)]، وهذا الخطاب متوجِّهٌ إلى ذوي الولايات العامة، من إمارةٍ، وحسبة، وقضاءٍ، وإفتاء.

وهذا إنما يظهر بجلاء في مسائل السياسة الشرعية، مما يتصدى فيه الفقهاء للنظر في أمرٍ عام، سواءٌ كان عموماً مطلقاً، مما يتعلق بعموم الأمة في كل أرض، أو كان عموماً نسبياً، بأن كان يتعلق بإقليمٍ معين، أو بلدٍ معين، فيتعين على الناظر في أحكام هذا الباب

---

(١) أحكام القرآن؛ لابن العربي (٢/٤١٨).

(٢) أحكام القرآن؛ لابن العربي (٢/٤١٩).

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية (٣/٣٥٠)، بتحقيق الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة.

(٤) أخرجه البخاري برقم (٢٨٧٣) (٣/١١٠٤)، وانظر في ذم التنازع في الدين ما حرره ابن القيم ـ رحمه الله ـ في إعلام الموقعين (١/٢٥٩).

أن يراعي اجتماع الكلمة، ووحدة الصف، ونبذ النزاع والشقاق، ونفي الشاذِّ من المذاهب، أو تقليلها بقدر الإمكان، يقول القاضي أبو يعلى في الأحكام السلطانية: "وإذا تنازع أهل المذاهب المختلفة فيما يسوغ فيه الاجتهاد، لم يَعترض عليهم فيه، إلا أن يحدث بينهم تنافرٌ فيُكفُّوا عنه"، قال: "وإن حدث منازعٌ ارتكب ما لا يسوغ في الاجتهاد؛ كُفَّ عنه، ومُنِع منه، فإن أقام عليه، وتظاهرَ باستغواء من يدعو إليه، لزم السلطان أن يحسمه بزواجر السلطنة، ليبين ظهور بدعته، ويوضح بدلائل الشرع فساد مقالته، فإن لكل بدعةٍ مستمعاً، ولكل مستغوٍ متبعاً "[(١)]اهـ.

والمعني بهذا أصالةً القائمون على المؤسسات الشرعية، وقادة الرأي من الفقهاء والدعاة والمربين، فلا يذهب فقيهٌ أو مؤسسةٌ شرعية إلى الاستمساك بجزئيٍّ يفضي إلى الشقاق والاحتراب بين الأمة، ما وجَدَ إلى الاجتماع المشروع سبيلاً، لما تقرَّر عقلاً وفقهاً أن الفرع يبطل إذا ما عادَ على أصله بالإبطال.

وقد جرى المحدَثون من شراح القوانين الوضعية على تأكيد مفهوم سيادة الدولة، ومعنى هذا أنه لا توجد عندهم سلطة عليا فوق سلطة الدولة، تلزمها بأحكام وحدود لا تتجاوزها، وهذا مناقض للأصل المتقدم وهو أن الشريعة موضوعة للهيمنة، وأنها حاكمة لا محكوم عليها[(٢)]، صحيح أن لرئيس الدولة الإسلامية ولاية عامة على رعيته، وأن له حق السمع والطاعة في المعروف، ومع هذا فعند التنازع في شيء من الأمر تكون السيادة للشريعة الإسلامية بمصادرها العالية، كما قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ۝٥٩ ﴾ [النساء: ٥٩].

---

(١) (٢٣٦).

(٢) منافذ التجديد في الموسوعة العصرية للفقه الجنائي الإسلامي؛ د. توفيق الشاوي (٥٣)، الدار السعودية، جدة، ط أولى، ١٤٢٣هـ.

٢- مبدأ: الاحتساب على الأفكار الضالة:

الحسبة مبدأ إيماني جاءت بتقريره نصوص القرآن والسنة النبوية، قال تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقال تعالى: ﴿ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، وموضوع الحسبة يدخل تحته الأمر بكل ما جاءت الشريعة بتحسينه وتحبيذه، والنهي عن كل ما جاءت بتقبيحه وذمه، هذا من جهة الموضوع، وأما من جهة الأشخاص فيدخل تحت هذا المبدأ كل إنسان على وجه الأرض، فهو آمرٌ ومأمور، كما يقرره أبو العباس ابن تيمية، إذ لا بد لكل أحد من أمر ونهي، ولا بد أن يأمر وينهى، حتى لو أنه وحده، لكان يأمر نفسه وينهاها إما بالمعروف وإما بالمنكر[١]، ويجعل ابن تيمية هذا الأمر من لوازم وجود بني آدم، فإنه ساعٍ في الأرض قولاً وعملاً، فإما خيراً وإما شراً[٢].

وقد كان من أسباب النقص فالانهيار في الأمم السالفة القعود عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعناه العام.

بيد أن على أصحاب الولاية والسلطة من الأمر والنهي ما ليس على غيرهم، فإن "جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي"[٣]، ومن بسط الله يده بالولاية ألزمه بالقيام بحق الإمامة وهي الصلاح والاستصلاح، وقد بعث الرسل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إلا أن هذا الحكم مفروض على الكفاية، ومقيد بالمُكنة والقدرة، ويصير فرض عين على القادر إذا لم يقم به غيره "، على ما قرره ابن تيمية في الموضع المشار إليه، كما جاء في حديث أبي سعيد الخدري ﷺ: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"[٤].

---

(١) مجموع الفتاوي (١٦٨/٢٨).

(٢) نفسه (١٦٩/٢٨).

(٣) نفسه (٦٥/٢٨).

(٤) أخرجه مسلم برقم (١٨٦).

قلت: والقدرة هنا تشمل القدرة الشرعية والقدرة الطبيعية، فالقدرة الطبيعية بأن يكون المحتسب قادراً على الإنكار حساً، وذلك يتحقق باكتمال قواه الحسية والمعنوية.

كما تشمل القدرة الشرعية وأعني بها أن يمكن إيقاع الاحتساب على الوجه الشرعي الذي يمنع المنكر أو يقلله دون أن يترتب عليه مثله أو شرٌّ منه، فإنه "إذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض إلى الله ورسوله فإنه لا يسوغ إنكاره وإن كان الله يبغضه ويمقت أهله"(١).

إن البلدان التي تتحقق فيها تعددية فكرية هي بيئة مناسبة - غالباً - لفتح باب الاحتساب على الظالمين والفاسدين والمنحرفين، لأن القبول بالتعدد الفكري قبول بالنقد الرشيد للأخطاء، في حين تغيب شعيرة الاحتساب على الظالم في بعض البلدان التي لا تسمح بهذا النوع من الحريات(٢)، وقد جاء في الحديث: " إذا رأيت أمتي تهاب أن تقول للظالم: يا ظالم، فقد تُوُدِّعَ منهم" (٣).

٣ـ مبدأ: ليس كل من خالف في شيء يعاقب به في الدنيا:

قد يظن البعض أن كل من وقع في خطأ، أو خالف في أصل، أنه يستحق العقوبة في الدنيا، أو أنه يلزم من له الأمر توقيع العقوبة عليه حتى يرجع، والحق أنه ليس كل من خالف في شيء من الدين يعاقب عليه في الدنيا، ما لم يتعد ضرره وشره إلى غيره، ويظهر هذا التعدي بحيث ينهض سبباً للعقوبة الشرعية في نظر الحاكم المجتهد، وإلا فإن الأصل أن الدنيا دار تكليف وابتلاء وعمل، وأن الآخرة دار جزاء وثواب وعقاب، يقول الإمام ابن تيمية: " وهذا لأن الجزاء في الحقيقة إنما هو في الدار الآخرة، التي هي دار الثواب والعقاب، وأما الدنيا فإنما يشرع فيها من العقاب ما يدفع به الظلم والعدوان، كما قال تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩٣﴾ ﴾ [البقرة: ١٩٣]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ﴾[الشورى: ٤٢]، وهذا لأن المقصود بإرسال الرسل،

(١) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٣/٣).

(٢) انظر: حرية الاعتقاد في ظل الإسلام؛ د. تيسير خميس العمر (٥٩٧)، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط أولى، ١٤١٩هـ.

(٣) أخرجه أحمد (٦٥٢١)، والحاكم (٧٠٣٦) وصححه ووافقه الذهبي، والبيهقي (١١٨٥٠).

وإنزال الكتب، هو إقامة القسط، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٢٥﴾﴾ [الحديد: ٢٥].

وإذا كان الأمر كذلك فعقوبة الدنيا غير مستلزمة لعقوبة الآخرة، ولا بالعكس، ولهذا أكثر السلف يأمرون بقتل الداعي إلى البدعة، الذي يضل الناس لأجل إفساده في الدين، سواء قالوا: هو كافر، أو ليس بكافر" [(١)]اهـ.

٤ـ مبدأ: التعددية إذا أخذت معنى المشاقة تمنع:

وحاصله أن صاحب الرأي يحفظ له حقه في التصريح برأيه، ما دام في دائرة الاختلاف السائغ والرأي الذي لا شوكة له، حتى إذا أخذ معنى التحشيد والتحزيب العسكري، وتكتيل الناس حول راية مناهضة لرأي الجماعة، فهذا هو معنى المشاقة الممنوعة.

وحينئذ ينتهض القيام بمقام الولاية والحسبة، ويكون المقدم إذ ذاك المصلحة العليا للأمة، ودرء الفتنة العامة عن جماعة المسلمين، فإن حفظ النظام العام من وظائف ولي الأمر، وما كان منوطاً بولي الأمر يمكن أن يقوم هو بتفويض المكلفين ببعضه، ويتغاضى عن بعض ذلك تخفيفاً عن الناس، وفسحاً لباب الحريات العامة، فإن الاستقصاء على الناس شر، وشر الرعاء الحطمة، وقد قرر علماء الاجتماع والعمران أن إرهاف الحد مضر بالملك، على ما قرره العلامة ابن خلدون في مقدمة تاريخه في الفصل الرابع والعشرين منه.

لكن إذا كانت التوسعة على الناس تفضي إلى الإخلال بالنظام العام فإنه يمنع سياسة، فإن الضابط فيما يلزم فيه إذن ولي الأمر: ألا تظهر فيه صورة المشاقة، وخرق أبهة الولاية، وإظهار العناد [(٢)]، والتساهل في هذا الشأن موهن للأمة كلها، فمنع شرعاً.

---

(١) مجموع الفتاوي (٤٢٦/١).

(٢) الفروق؛ للقرافي (٤٩/٤)، شرح المنهج؛ للمنجور (١٥٣/٢).

٥- مبدأ: أن التشدد في المنع يصنع حالة ممانعة:

ثبت باستقراء الواقع أن منع الفرد من ممارسة دوره الطبيعي في القول، أي قول كان، يصنع منه كائناً ناقماً، يتربص الدوائر بالمنظومة الشرعية التي ظن أنها ساهمت يوماً ما في منعه حقه المظنون [1].

وتتشكل ظاهرة الاحتقان ضد الدين بعيداً عن أعين الشرعيين، حتى إذا ما حانت ساعة الانتقام كانت الخصومة فجوراً.

ولهذا فلقد يقال: إن من الحكمة أن لا يسارع من له الأمر في فرض القيود النظامية وزواجرها العقابية، ويبقيها في حدها الأدنى، ولتكن المعالجة والمدافعة بلسان الحجة والبيان، لا السيف والسنان، والسعي في إقناع الدهماء والسواد الأعظم بعدم التعلق بتلك الأفكار، بالأسلوب العلمي المنطقي الهادئ.

على أنه لا ينكر ما للأنظمة والعقوبات من أثر في تأديب النفوس وزجرها عما يضر، كما قيل عن قوم:

وما انتسبوا إلى الإسلام إلا ... لصون دمائهم ألا تسالا

فيأتون المناكر في نشاط ... ويأتون الصلاة وهم كسالى

٦- مبدأ: توظيف المقامات الدينية جميعاً:

اجتمعت للنبي ﷺ وظائف عديدة، قام بها لله تعالى، فكان رسولاً مبلغاً، وحاكماً في الخصومات، ومفتياً في الواقعات، ومعلماً في المساجد، ومحتسباً في الأسواق.

والعلماء في هذه الأمة هم وارثو النبي ﷺ في مقاماته العلمية، وهم القائمون في الأمة مقامه، باستثناء مقام النبوة، ومن تلك المقامات مقام الاحتساب.

وتصرف العالم بعلمه يتكيف بحسب مقتضى الحال، فقد يستعمل الحكم تارة، والفتيا أخرى، والاحتساب ثالثة، وهكذا.

---

(١) راجع ما كتبه ابن خلدون في الفصل الرابع والعشرين من مقدمته.

وفيما يتعلق بقضية التعددية الفكرية يشتغل العالم بتعليم الناس أمر دينهم، ويكشف عنهم شبَه المضلين.

فإذا ما تجاوز صاحب البدعة إلى نشر بدعته، أو إضلال الآخرين، أو التحريض على الضلال كان الواجب الاحتساب عليه بما يمنع شره وضرره، وفي هذا المعنى ورد حديث النعمان ابن بشير رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: (مثل القائم على حدود الله والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً) [(١)].

ففي هذا الحديث بيان ضرورة الاحتساب على المخالف إذا ترتب على تركه ضرر متعد، وأن هذا الترك يسمى في لسان الشرع مداهنة وإدهاناً، ففي رواية للبخاري (مثل المدهن في حدود الله) [(٢)].

وأنت إذا قارنت هذا الحديث وأمثاله مما ورد في الاحتساب على المخالفين، بسيرة النبي ﷺ مع المخالفين، وكيف كان يستعمل معهم الترغيب في الغالب، عرفت أن الاحتساب يستعمل فيما إذا تعدى ضرر المخالف إلى غيره، كما أنكر النبي ﷺ على معاذ حين صلى بقومه واستفتح بالبقرة في صلاة العشاء، فقال له النبي ﷺ: (يا معاذ أفتانٌ أنت؟!) [(٣)].

ودلالة الحديث في هذا ظاهرة، لكن يبقى النظر في الأسلوب الأصلح لمعالجة هذه المخالفة، فهذا مقام يجتهد فيه في كل مقام بحسبه، وليس كل ما يصلح مع واحد، يصلح مع كل واحد.

ثم إن قيام أحد من الناس بمقام الاحتساب لا يمنع أن يقوم غيره بالمقامات الأخر، وليس من الحكمة أن يشتغل الناس كلهم بشأن واحد، فللحسبة أهلها، وللدعوة أهلها، وللمناظرة والحجة أهلها.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٤٩٣).

(٢) أخرجه البخاري (٢٦٨٦).

(٣) أخرجه البخاري (١٠٥)، ومسلم (١٠٦٨)، واللفظ له، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

الخاتمة

في خاتمة هذا البحث أشير إلى أهم النتائج التي توصلت إليها، فقد دللت على أن هذه الشريعة الإسلامية الخاتمة للشرائع جاءت بتعبيد النفوس لله رب العالمين، وقد أنزلها الله لتكون مهيمنة على مناحي الحياة، ولتصبح نافذة بنفوذ أحكامها في الناس، منبسطة على تصرفاتهم، محفوظة مهابة.

وأن من انعقدت له ولاية الأمر في الدولة المسلمة مخاطب بالقيام بشأن أحكام الدين وشعائره، حافظاً لحدوده، بحيث تكون السيادة المطلقة في الدولة لأحكام الشريعة، وأن على ولي الأمر المسلم أن يبذل جهده في تمكين الحق، وتذليل مسالكه في الأمة، وأن له معاقبة من يقع في مخالفة أحكام الشريعة إذا قامت شواهد المصلحة الراجحة على ذلك.

وفي المظهر العام في الدولة تكون السيادة للشريعة، فلا يجوز إظهار مخالفتها، ولا الاستعلان بشعار يخالف أصولها، ولا يسوغ في الدولة المسلمة إنشاء الأحزاب القائمة على مبدأ يصادم الشريعة كالأحزاب الماركسية والإلحادية، كما لا يجوز الاستعلان بالذنوب الظاهرة كترك الصلاة أو الفطر في رمضان، أو المجاهرة بالتبرج والسفور وتنظيم الاحتفالات الماجنة، وأما فيما يتعلق بحياة الأفراد في خاصة أنفسهم فالأصل ترك الناس وما يدينون به، ما لم يثبت قيام الشخص بالإضرار بغيره، أو تهديده لإحدى المصالح الكلية، فحينئذ يجب الأخذ على يده للضرر المتعدي.

على أن هذا لا يمنع التعامل الرشيد مع المخالفين في شيء من قضايا الفكر، المنتحلين لبعض الآراء المخالفة لما استقر في مذاهب أهل العلم، بحيث لا يخرج بالكلية عن دين الإسلام، وأخذهم بقاعدة المحاسنة والتأليف، بشرط أن لا يسعوا في إضلال الناس، وألا تظهر منهم صورة المشاقة، والخروج عن الخضوع لمرجعية الشريعة أو التمنع عن الطاعة للولاية المسلمة.

والشريعة لا تمنع التعامل مع المخالف بإطلاق، بل للمسلم أن يستعين بمن يبلغه مقصده المشروع، بشرط اجتناب ما يفضي إلى الفتنة ولبس الحق بالباطل.

وأن المنع بإطلاق يفضي إلى مفاسد تربو على مفسدة الترك، وقد جعل الله لكل شيء قدراً.

على أنني أقر بالرجوع عن كل رأي سطرته في هذا البحث أو غيره مما يتبين لي خطؤه، وأوصي بالسعي في بذل الجهد في تأصيل هذا الحقل المهم من حقول الفكر والسياسة الشرعية، لما وقع فيه من إفراط وتفريط، والله ولي التوفيق، والحمد لله رب العالمين.

قائمة المراجع

١- أحكام القرآن؛ أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، دار الفكر، بيروت.

٢- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن؛ محمد الأمين الجكني الشنقيطي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.

٣- إعلام الموقعين عن رب العالمين؛ ابن القيم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

٤- الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين؛ عبد الله ابن محمد بن السيد البطليوسي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٥- أنوار البروق في أنواع الفروق؛ شهاب الدين القرافي، عالم الكتب، بيروت.

٦- التعبير عن الرأي ضوابطه ومجالاته في الشريعة الإسلامية؛ د. خالد الشمراني، مركز التأصيل، جدة، ط أولى، ١٤٣٠هـ.

٧- التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي الحديث؛ دينار شفيق الدوسكي، دار الزمان، دمشق، ط أولى، ٢٠٠٩م.

٨- الحريات العامة في الإسلام؛ راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، ١٩٩٣م.

٩- حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاء والجماعات الإسلامية؛ د. بكر أبو زيد، دار ابن الجوزي، الدمام، ط أولى، ١٤١٠هـ.

١٠- دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين؛ د. عبد المجيد النجار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط أولى، ١٤١٣هـ.

١١- الدولة السلطانية؛ د. علي الحسني، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ط أولى، ١٤٢٦هـ.

١٢- روح الحداثة؛ طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط أولى، ٢٠٠٦م.

١٣- السنن الكبرى؛ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، مكتبة الباز، ١٤١٤هـ.

١٤- شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛ ابن العماد الدمشقي، دار الكتب العلمية.

١٥- شرح الرضي على الكافية؛ رضي الدين الإستراباذي، جامعة قاريونس، ١٣٩٨هـ.

١٦- شرح المنهج المنتخب؛ أحمد بن علي المنجور، عالم الكتب، بيروت، ط أولى.

١٧- الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها؛ د. أماني صالح، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط أولى، ١٤٢٧هـ.

١٨- صحيح البخاري؛ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، دار ابن كثير، بيروت، ط ثالثة، ١٤٠٧هـ.

١٩- صحيح مسلم؛ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث، بيروت.

٢٠- الغيث المسجم شرح لامية العجم؛ صلاح الدين الصفدي.

٢١- الفائق؛ محمود بن عمر الزمخشري، دار المعرفة، لبنان، ط ثانية.

٢٢- فتاوي ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم، جمع: عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، الرياض، ط أولى، ١٣٩٩هـ.

٢٣- قاموس بنغوين للعلاقات الدولية؛ غراهام إيفانز وآخر، مركز الخليج للأبحاث، دبي، ٢٠٠٤م.

٢٤- قواعد الأحكام في مصالح الأنام؛ عز بن عبد السلام السلمي الشافعي، تحقيق: د. نزيه حماد و د. عثمان ضميرية، دار القلم، دمشق، ط أولى، ١٤٢١هـ.

٢٥- مجموع الفتاوي؛ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، جمع: عبد الرحمن بن محمد ابن قاسم وابنه محمد، دار عالم الكتب.

٢٦- المصباح المنير؛ أحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العصرية، بيروت.

٢٧- معجم المؤلفات السياسية؛ فرنسوا شاتليه وآخرون، ترجمة محمد صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط ثانية، ١٤٢٢هـ.

٢٨- مقاصد الشريعة الإسلامية؛ محمد الطاهر بن عاشور، ت: محمد الحبيب بن الخوجة.

٢٩- منافذ التجديد في الموسوعة العصرية للفقه الجنائي الإسلامي؛ د. توفيق الشاوي، الدار السعودية، جدة، ط أولى، ١٤٢٣هـ.

٣٠- الموافقات في أصول الشريعة؛ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي الغرناطي المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤١١هـ.

٣١- موسوعة الفلاسفة؛ د. فيص عباس، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٩٦م.

٣٢- من فقه الدولة في الإسلام؛ د. يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة.

٣٣- النحو الوافي؛ عباس حسن، دار المعارف، ط خامسة عشر.

فهرس بحث مفهوم التعددية الفكرية تقسيماً وتأصيلاً على ضوء السياسة الشرعية

إسهامات المسلمين في تطور حركة نقد الكتاب المقدس في الغرب

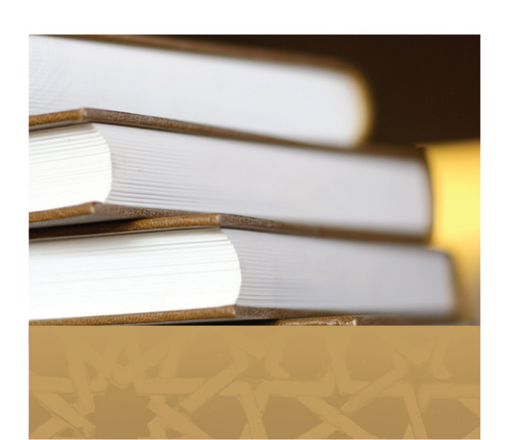
(ابن حزم نموذجاً)

أ.د. يوسف الكلّام

أستاذ التعليم العالي بمؤسسة دار الحديث الحسنية بالرباط
وأستاذ زائر ببعض الجامعات العربية

بحوثه :

- تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس - دراسة في التاريخ النقدي للكتاب المقدس في الغرب المسيحي (رسالة دكتوراه)
- حوار المسيح لليهود في القرآن والأناجيل دراسة مقارنة
- بعض المصادر المعتمدة عند علماء الإسلام في علم مقارنة الأديان
- أزمة الحوار بين الإسلام والغرب هل إلى خروج من سبيل؟



ملخص البحث

يحاول هذا البحث بيان الأخطاء التي ارتكبها مؤرخو حركة نقد الكتاب المقدس الغربيون **بتغييبهم المقصود لمساهمة الفكر الإسلامي**، وذلك بالوقوف مع كتابين يتميزان في نظر أصحابهما "بالموسوعية والموضوعية" وهما: "تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث" لزالمان شازار، والموسوعة المسماة: "Encyclopédia universalis"، وكيف تجاوز كل منهما مرحلة ازدهار الحضارة الإسلامية خاصة في الأندلس، وغيّبا إسهامات علمائها في نقد الكتب المقدسة، كما يروم البحث من جهة ثانية إبراز مساهمة المسلمين في تأسيس صرح علم يدّعي الغرب اليوم قصب السبق فيه، وبيان أن كتابات علماء الإسلام عموما والإمام ابن حزم على وجه الخصوص كانت إلى جانب القرآن المصدر الذي اعتمد عليه النقاد الغربيون في دراستهم لكتبهم المقدسة، وذلك من خلال رصد ملامح بعض المناهج الغربية التي اعتُمدت منذ القرن السابع عشر في نقد الكتاب المقدس، وأهمها المنهج الفيلولوجي والمنهج التاريخي.

المقدمة

يسعى هذا البحث إلى إبراز الدور الفعال الذي لعبه القرآن ومن بعده كُتب الفكر الإسلامي في إرساء دعائم حركة نقد الكتاب المقدس التي عرفها الغرب في مطلع القرن السابع عشر مع علماء بارزين أمثال باروخ سبينوزا والقس ريشار سيمون وغيرهم، ويدفعنا إلى القيام بهذا الأمر ما لاحظناه أثناء تعرضنا للكتب التي أرَّخت لهذا العلم في الغرب من تغييب شبه شامل للنقد الإسلامي للكتب المقدسة التي يؤمن بها أهل الكتاب، بل وتجاهل شبه مطلق لأثر الفكر الإسلامي في النهضة الفكرية التي عرفتها أوروبا، وما أفرزته من إصلاح شامل امتد إلى الممارسات والطقوس الكنسية نفسها.

المبحث الأول:
مآخذ عن التأريخ لحركة نقد الكتاب المقدس في بعض المؤلفات الغربية

في حدود بحثنا، لم نجد كتابا من الكتب التي وقفنا عليها وقف وقفة شافية كافية مع ما أسدته الكتب الإسلامية من خدمات معرفية كان لها بالغ الأثر في هذا المجال، اللهم إلا بعض الإشارات التي يُشار إليها هنا وهناك بشأن دور الحضارة الإسلامية، وأثرها كوسيط بين الحضارة اليونانية الإغريقية والحضارة الغربية فيما عرفته هذه الأخيرة من تقدم فكري، وحتى هذه الإشارات كانت تخضع لعمليات انتقائية، إذ غالبا ما يُشار إلى دور بعض الأعلام المسلمين: أمثال ابن رشد وابن سينا والفارابي وغيرهم، خصوصا فيما حققوه في المجال الفلسفي، بهدف إبراز أن الفضل يرجع أساسا إلى فلاسفة اليونان الذين نقلوا عنهم، وأن هؤلاء المفكرين المسلمين، اقتصروا على ترجمة علوم الحضارة اليونانية التي تُعتبر الحضارة الغربية امتدادا لها، وأن لا فضل للمسلمين على الغرب سوى فضل الترجمة، فعملهم لم يكن ابتكارا بقدر ما كان تقليدا وترجمة، وقد أشار الدكتور منير شفيق إلى حقيقة النقل الذي تعترف به الحضارة الغربية للحضارة الإسلامية[1].

---

(١) منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، الناشر للنشر والتوزيع والإعلان بيروت لبنان، دار البراق للنشر تونس، الطبعة الأولى ١٤١١هـ/١٩٩١م، ص: ٢٨-٢٩

ويجب أن لا ننسى تلك الإشارات الإسلامية والغربية في هذا الموضوع، والتي حاولت من خلال بعض الدراسات المحتشمة، رفع الظلم وإبراز الدور الفعال الذي لعبه المسلمون في تطوير حركة نقد الكتاب المقدس، والتي حاول أصحابها تسليط الضوء على بعض العلماء المسلمين ذوي الباع الطويل في هذا العلم، أمثال القاضي عبد الجبار الهمذاني، والباقلاني، وابن حزم الظاهري الأندلسي وغيرهم، ونذكر على الخصوص الأبحاث التي قدمها الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي بنفسه أو تحت إشرافه[1]، وتلك المقدمة التي أعدها أسين بلاسيوس لكتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل للإمام ابن حزم الظاهري الأندلسي، وكتاب "مدرسة ابن حزم الأوروبية في النقدية التاريخية" الذي لم ير النور بعد للدكتور محمد عمراني حنشي.

(١) محمد عبد الله الشرقاوي، بحوث في مقارنة الأديان، دار الفكر العربي ١٤١٠هـ/٢٠٠٠م

المطلب الأول: تاريخ حركة نقد الكتاب المقدس من خلال كتاب "تاريخ نقد العهد القديم"

وحتى لا نكون مجرد مدعين سنتطرق لمؤَلفيْن أرَّخ كل منهما لحركة نقد الكتاب المقدس، واعتقدنا أنهما سيقفان على ما قدمه الفكر الإسلامي في هذا الميدان، لكن للأسف كسائر الكتب الغربية تجاهلا ذلك، والمؤَلفان هما كتاب: "تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث"[(١)]، والموسوعة المسماة: "Encyclopédia universalis"، ويشترك المؤلَفان المختاران في كونهما نتاج مجموعة من الباحثين، وهي صفة أصلية في الموسوعات لا نحتاج التدليل عليها، أما كتاب "تاريخ نقد العهد القديم..." الذي قام بتحريره شالمان شازار وترجمه من العبرية إلى العربية الدكتور أحمد محمد هويدي فهو "ثمار عمل مشترك سواء في خطته أو في تفاصيل أقسامه"[(٢)].

مع أن أصحاب كتاب "تاريخ نقد العهد القديم.." كشفوا في مقدمة كتابهم عن الباعث وراء تأليفهم، والمتمثل في كون "علماء الأمم ينظرون إلى الفكر العبري كله بمثابة إرث للماسورا[(٣)]، ولم يذكروا في عروضهم الموجزة للباحثين أي باحث عبري... واعتُبر بحث

---

(١) زالمان شازار، "تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث" تحرير: ترجمة: أحمد هويدي تقديم ومراجعة: محمد خليفة حسن، المشروع القومي للترجمة ٢٠٤ المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٠.

(٢) زالمان شازار تاريخ نقد العهد القديم..، ص: ١٨.

(٣) نص "الماسورا" نسبة إلى "الماسوريين" وهم جماعة من علماء اليهود تقلدوا مهمة إعادة بناء النص وتقويمه، ولتحقيق هذا الهدف كان هؤلاء يكتبون التصحيحات التي يرونها لازمة لقراءة صحيحة للنص في الهامش، ومجموع هذه الهوامش التصحيحية يسمى "ماسورا" أي تقليد، وكانت هذه التصحيحات لا تمس المتن ولا تحدث به تغييرا وإنما وضعت كما ذكرنا بالهامش وأشير إليها في المتن بوضع دائرة أو علامة على الكلمة المراد تصحيحها، وتسمى "كتيب" أي المكتوب ويسمى التصحيح الذي في الهامش "قِرِء" أي المقروء.

واخترع الماسوريون بالإضافة إلى ذلك نظام التنقيط والتشكيل وأدخلوه على النص، فالعبرية كمثيلاتها من اللغات السامية لا تحتوي في الأصل على حروف المد والتشكيل، "فلم يكن النص الأصلي المشار إليه مشكولا حتى القرن السادس الميلادي، بل كانوا يستعملون حروف العلة علامات، فالألف علامة للفتح، ==

العهد القديم علما أجنبيا في نظر رؤساء المتحدثين في الدوائر اليهودية لفترة طويلة"[(١)]، فالهدف من الكتاب هو التعريف بنُقاد العهد القديم من اليهود، لكن مع ذلك نجد الكتاب تعرض إلى النُقاد المسيحيين للعهد القديم وتفسيراتهم له، فخرج مؤلفوه عما التزموا به في مقدمة كتابهم، ويحق لنا مؤاخذتهم بشأن تجاهلهم للكتابات الإسلامية التي تناولت موضوع نقد العهد القديم في المشرق أو المغرب الإسلاميين.

الفرع الأول: مباحث كتاب "تاريخ نقد العهد القديم":

ينقسم الكتاب المذكور إلى ثلاثة عشر فصلا موزعة على ثلاثة أقسام، اشتمل القسم الأول الذي يحمل عنوان: نقد الموروث على ستة فصول هي: الفصل الأول: تثبيت العهد القديم، الفصل الثاني: النقد في التلمود، الفصل الثالث: المحافظون والمعارضون، الفصل الرابع: علم النحو والبحث الديني، الفصل الخامس: التفاسير النصرانية، الفصل السادس: باروخ سبينوزا وآراؤه في العهد القديم، أما القسم الثاني فاختار له مؤلفه عنوانا: النقد العلمي، ويشمل خمسة فصول هي: الفصل السابع: نظرية المصادر، والفصل الثامن: تحديد المصادر الأربعة، والفصل التاسع: فلهاوزن ومدرسته، والفصل العاشر: تأثير الحفريات، ثم الفصل الحادي عشر:

==

والواو للضم، والياء للكسر. وفي أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن الميلادي وضع "النقديم" علماء النقط نظاما جديدا قوامه النقط والخطوط، وقد تأثروا في ذلك بنظام الحركات لدى السريان والعرب... وأتم أهل الماسورا لنقل النص بطريقة موثوقة، عمل النقديم فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلاديين"، أحمد شحلان، أ.عبد العزيز بن عبد الله، د.محمد المختار ولد أباه، د. عبد العزيز شهبر، د.هبة نايل بركات؛ لغات الرسل وأصول الرسالات موسى - عيسى - محمد عليهم الصلاة والسلام. الرباط، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة - إيسيسكو ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص: ٥٨.

وقد شرح القس Richard SIMON كلمة "ماسورا" بكلمة تقليد باعتبار أن هذا العمل الذي قام به هؤلاء اليهود هو تقليد تسلموه عن الآباء، ونقل عن Buxtorfe قوله: إن هذا العمل هو عمل نقدي للنص العبري قام به الآباء اليهود الأوائل فعدوا به فقرات وكلمات وحروف النص ولاحظوا كل الاختلافات بهدف المحافظة على النص من التغيير.

Richard SIMON Histoire critique du vieux testament, Rotterdam 1685. MINIRVA, G.M.B.H, Unveränderter Nachdruck-frankfurt 1967, p.131

(١) زالمان شازار "تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث"، ص: ١٧.

الاتجاهات الحديثة، أما القسم الثالث وعنوانه: النقد عند اليهود في القرن التاسع عشر، فقد اشتمل على فصلين اثنين هما: الفصل الثاني عشر: علم الدراسات اليهودية في الغرب، والفصل الثالث عشر: نقد العهد القديم في الأدبيات العبرية الحديثة.

الفرع الثاني: مآخذ على كتاب "تاريخ نقد العهد القديم":

وسأكتفي في بيان تقصير مؤلفي الكتاب بخصوص إسهام الفكر الإسلامي على ما أوردوه في القسم الأول من الكتاب، والذي يحمل عنوان "نقد الموروث" في فصله الرابع المعنون بـ"علم النحو والبحث الديني".

ينقسم الفصل المذكور إلى خمسة مباحث أولها: ازدهار النقد في الأندلس، ثانيها: المفسرون في فرنسا، ثالثها: النحاة والمفسرون، رابعها: الباحثون والمفسرون، خامسها: البحث العبري والبحث النصراني. وكان على أصحاب الكتاب، ومؤلف الفصل الرابع منه ز.روفشوف خاصة - لو كان باحثا ومؤرخا منصفا - أن يضيف إلى مباحثه الخمسة مبحثا سادسا عن **البحث العبري والبحث الإسلامي**؛ يقارن فيه بين المنهجين الإسلامي والعبري، ومدى أثر الفكر الإسلامي في الفكر العبري، خاصة وأن المؤلّف تعرض لازدهار النقد الأندلسي في المبحث الأول، ولإسهامات "أبرهام بن عِزرا" في المبحث الرابع ووقف معه وقفة طويلة في أزيد من ست صفحات، في حين وقف مع غيره من النقاد اليهود المذكورين في الكتاب وقفة لم تتجاوز في أقصى الحالات صفحة واحدة، معترفا أن قمة البحث في العصر الوسيط وصلت ذروتها مع "أبرهام بن عزرا"، يقول: "غير أن قمة بحث العهد القديم عند اليهود في العصر الوسيط تمثلت في العمل التفسيري لـ "أبرهام ابن عزرا" (١٠٨٩م/١١٦٤م)"[١]، كما اهتم الفصل السادس من فصول القسم الأول بـ"باروخ سبينوزا" (١٦٣٢م/١٦٧٧م) وآرائه في العهد القديم.

الفرع الثالث: بيان تغييب إسهامات المسلمين في الكتاب:

وتأكيدنا على شخصي "أبرهام بن عزرا" و"سبينوزا" دون غيرهما من الباحثين اليهود المذكورين في الكتاب، لاعتقادنا أن "ابن عزرا" يمثل صلة الوصل بين النقد الإسلامي للعهد

(١) زالمان شازار "تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث"، ص: ٧١.

القديم الذي تزعَّمه ابن حزم الظاهري الأندلسي (٩٩٤م/١٠٦٤م) والنقد اليهودي الذي تزعمه "سبينوزا" في القرن السابع عشر، فهذا الأخير أعلن صراحة أنه لم يكن أولَ من تنبه إلى أن موسى لم يدون الأسفار الخمسة، وأن "أبرهام بن عزرا" قد سبقه إلى ذلك حيث يقول: "ولهذا السبب فإن "ابن عزرا" - وهو رجل كان فكره حرًّا إلى حدٍّ ما ولم يكن علمُه يُستهان به وهو أولُ من تنبَّه إلى هذا الخطإ فيما أعلم - لم يجرؤ على الإفصاح عن رأيه صراحة واكتفى بالإشارة إليه بألفاظ مُبْهَمَةٍ. أما أنا فلن أخشى توضيحَها وإظهارَ الحقّ ناصعاً. هذه هي أقوالُ "ابن عزرا" في شرحه على "التثنية": فيما وراء نهر الأردن...إلخ لو كنت تعرف سر الاثني عشر.. كتب موسى شريعته أيضا.. وكان الكنعاني على الأرض.. سيوحي به على جبل الله.. هاهو ذا سريره سرير من حديد حينئذ، تعرف الحقيقة. بهذه الكلمات القليلة يبين ويثبت في الوقت ذاته أن موسى ليس هو مؤلف الأسفار الخمسة بل إن مؤلفها شخص آخر عاش بعده بزمن طويل وأن موسى كتب سفرا مختلفا"[١].

والملاحظ أن ابن عزرا[٢] من مواليد الأندلس حيث ولد بعد وفاة الإمام ابن حزم بخمس

---

(١) باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا دار الطليعة بيروت الطبعة الرابعة ١٩٩٧ ص: ٢٦٦.

(٢) أبرهام بن عزرا مفسر ونحوي وفيلسوف وفلكي يهودي ولد في طليطلةTudela بالأندلس، وهو أحد الأعلام الكبار في الفكر اليهودي في العصر الوسيط. تنقسم حياته إلى مرحلتين مرحلة الاستقرار بالأندلس ومرحلة الترحال في أوروبا، أنجب أبرهام ستة أبناء أشهرهم إسحاق الذي ترك اليهودية واعتنق الإسلام مما دفع بوالده إلى مغادرة الأندلس وبداية المرحلة الثانية من حياته مرحلة الترحال. خلال مرحلة الترحال هاته كتب أبرهام بن عزرا كل مؤلفاته، ألف رسالته في النحو "ميزان اللغة المقدسة"، وشرحه الصغير على الأخماس، وفي سنة ١١٤٧م رحل من إيطاليا في اتجاه جنوب فرنسا ثم في اتجاه الشمال، وهناك كتب شرحه الكبير على الأخماس الذي بقيت منه فقط بعض الأجزاء المتعلقة بسفر التكوين والخروج، وبعض التعاليق على سفر دانيال والمزامير وإستير ونشيد الأناشيد والأنبياء الاثني عشر الصغار. وفي سنة ١١٥٨م رحل إلى لندن وكتب كتابه الفلسفي شرح الوصايا Yesod Mora.

لمعرفة المزيد عن شخصية أبرهام بن عزرا يمكن الرجوع إلى الموسوعتين: encyclopédia universalis أو jewish encyclopédia أو كتاب:

Vajda Georges, introduction à la pensée juive du moyen âge, Paris, J. Vrin, 1947. In 8° (études de philosophie médiévale, XXXV).

وعشرين سنة، وهي مدة قليلة غير كافية لانطفاء نور أعمال ابن حزم وصيته بين أوساط اليهود، مع العلم أن الرجل تعرض لعقائد اليهود وفرقهم وكتبهم المقدسة بالنقد اللاذع، وسفَّه أحلام علمائهم وحقَّر عقول أحبارهم، والجدير بالملاحظة في حياة "ابن عزرا" أيضا إسلام ابنه "إسحاق" الناتج غالبا عن اطلاعه على مؤلفات ابن حزم خاصة كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل" ورده على "ابن النِّغْرِيلَّة" اللذين ينتقد فيهما اليهودية، ويبين فضل الإسلام عليهما وعلى كل الأديان، وربما كان اطلاع الابن على هذه الكتب بواسطة الأب، فأحس هذا الأخير أنه كان السبب في مروق الابن مما دفع به إلى الهجرة.

والملاحظ أيضا أن "ابن عزرا" لم يكتب إلا بعد الرحيل عن الأندلس[١]، مما يدل على أن المرحلة الأولى ببلاد الأندلس كانت مرحلة الدراسة والتعلم، وتخبرنا أنواع الكتب التي ألفها أنه تلقى العلم عن علماء الأندلس المسلمين بدليل اهتمامه بالنحو وجذور الكلمات وعلمه بالعربية، وترجمته عنها وهو أمر كان منتشرا بين يهود الأندلس؛ فقد ترجم هؤلاء كثيرا من الكتب الإسلامية من العربية إلى العبرية، كما قاموا بكتابة كتب أخرى عربية لكن بالحرف العبري[٢].

كان من المفروض إذن على مؤلفي كتاب "نقد العهد القديم..." **أن يشيروا إلى أثر الفكر الإسلامي في حركة نقد العهد القديم وعلى الخصوص أثر الأندلسيين المسلمين وبالأخص أثر ابن حزم فيما كتبه ابن عزرا**، إن كانوا بالفعل يسعون إلى تأريخ شامل ودقيق لهذا العلم، أما أن يغفلوا عن قصد أهم المراحل التاريخية التي مر منها نقد الكتاب المقدس، ويطمسون الحقائق التاريخية ويكتمون ما يعلمون، ويدعون لأنفسهم الموضوعية في البحث فهذا ما لا يجوز قبوله بتاتا.

---

(١) راجع الهامش السابق.

(٢) يمكن الرجوع إلى كتاب الدكتور أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، المطبعة والوراقة الوطنية مراكش، الطبعة الأولى ١٩٩٩، حيث تحدث في الفصل الرابع من القسم الثاني عن حركة الترجمة من العربية إلى العبرية ودواعيه، ص: ٥٢٣-٥٣٢..

المطلب الثاني: تاريخ حركة نقد الكتاب المقدس من خلال الموسوعة Encyclopedia universalis

الفرع الأول: مباحث الموسوعة:

أما الموسوعة Encyclopédia Universalis فقد تعرضت عند حديثها عن دراسة الكتاب المقدس Etude de la Bible لتاريخ نقد هذا الأخير عبر العصور سواء مع اليهود أو المسيحيين، وذلك في مبحثين: الأول بعنوان التفسير التوراتي Exégèse Biblique والثاني بعنوان: التجديد التوراتي المعاصرRenouveau Biblique Contemporain، وتطرقت في المبحث الأول إلى تفسير العهد القديم عند اليهود والمسيحيين، مبرزة الأدب المدراشي[1] كأحد طرق التفسير التي عرفها العهد القديم مع اليهود، وأشارت إلى أن الفكر المسيحي يَعتبر العهد الجديد في حد ذاته نصا تفسيريا للعهد القديم وأن كتابات الآباء وباقي الأسفار المسيحية - بما فيها أسفار الأبوكريفا[2] - لا تقل أهمية عن نص العهد الجديد، إذ لم يتم إخراجها من القانون الرسمي إلا في زمن متأخر.

ولم تغفل الموسوعةُ الحديثَ عن التفسير الرمزي للعهدين ودور الآباء الكنسيين في

(١) "المدرشيم، ومفرده "مِدْرَشْ" من الجذر "دَرَشَ" أي درس، وهو نفس الجذر العربي. ويعني المصطلح كل الدراسات التفسيرية والتشريعية، والاجتهادات والقواعد الأخلاقية، المبنية على النص المقدس، والتي يذهب أصحابها فيها بعيدا عن ظاهر النص لينفذوا إلى أعماقه، وليستنبطوا منه استنباطات لا تترك جانبا من جوانب الكتاب إلا واستفادت منه. وينقسم إلى: - مدرش هلخا ويتناول النص بالتفسير والبحث والاستنباطات التشريعية وقد يختص الدرس بجانب معين من جوانب التشريع. — مدرش هكدا: وهو درس يُتوسع فيه، في الأخبار والروايات التاريخية، ويستخرج منه الدَّرْشان (الواعظ أو الفقيه) تفاسير وتأويلات تناسب الواقع الحال الذي عليه اليهود إبانها."، أحمد شحلان، لغات الرسل، ص: ٧٤.

(٢) هي الأسفار الزائدة لدى الكاثوليك، ويطلق البروتستانت عليها اسم "الأبوكريفا" أو المنحولة، وهي كلمة "معناها المخفية وهم يعتبرونها بهذا الاسم من وجهة نظرهم أسفارا مدسوسة لأنها لا ترقى إلى مستوى الوحي الإلهي ولأنها كما يقولون تضم موضوعات غير ذات أهمية وخرافات لا يقبلونها." "الكتاب المقدس: الأسفار القانونية الثانية" مكتبة المحبة، ص: ٥ من مقدمة الفصل الثاني. أما الكاثوليك فيطلقون عليها اسم الأسفار القانونية الثانية، وعلى أسفار العهد القديم الأخرى الأسفار القانونية الأولى.

تأسيس مدرستين تفسيريتين إحداهما بالإسكندرية والثانية بأنطاكية، وتميزت المدرسة الأولى بالتفسير الرمزي متأثرة في ذلك بـ"بولس" الرسول[1] و"فيلون" (٢٠ق.م-٥٤م)[2] الإسكندري،

---

(١) بولس الرسول (٦٧-١٠): أحد أبرز الشخصيات الكنسية الأولى في تاريخ المسيحية. كان رسولاً ومعلماً للأمم، وعُرف برسول الوثنيين. كان اسمه شاول قبل أن يعتنق المسيحية. وكان أكبر مضطهد للكنيسة في فلسطين قبل هدايته. لكن بعد اعتناقه المسيحية ادعى أنه رسول مبعوث من المسيح، فنهض يبشر بالمسيحية في جميع أنحاء حوض البحر الأبيض المتوسط، وكان السبب في ما عرفته المسيحية من انحراف في العقيدة والشريعة.

يمكن الرجوع إلى سفر أعمال الرسل فهو يحكي سيرة القديس بولس، الإصحاح الثامن وما يليه.

(٢) فيلون السكندري فيلسوف ومثقف، ولد أيام هيرود الأكبر، وتوفى عام ٥٤م، أي أنه فرضاً يُعد معاصراً تماماً ليسوع، وهو شديد الإلمام بكل ما يتعلق باليهود، وتتضمن أعماله ٥٧ عملاً، منها كتاب بعنوان: "عصر بيلاطس". ويُعد فيلون من كبار مثقفي عصره وأنه شديد الأمانه الموضوعية ومشهود له بأنه لا يغفل كبيرة ولا صغيرة في الموضوع الذي يتناوله. ومع ذلك لم يذكر شيئا عن المسيح عليه السلام مع أنه ذكر كل الطوائف اليهودية في القرن الأول ووقف وقفة طويلة مع فرقة الإسينيين أكثر من الفريسيين وهي الفرقة التي ينتمي إليها. سافر فيلون إلى روما لمقابلة الإمبراطور الروماني كاليجولا دفاعاً عن اليهود ضحايا الاضطهاد الدامي سنة ٣٩ في الإسكندرية. فاستقبله كاليجولا لكنه لم يستجب لمطلبه..

وكان فيلون تلميذاً لأفلاطون، صاحب نظرية "اللوجس" أو "الكلمة" وما أكثر ما كتبه عنها وعن العلاقة بين الله العالِم بكل شيء وبين تلك الدنيا بنواقصها. وسرعان ما جعل من "الكلمة" كائناً مستقلاً قد خلق كل شيء لأنه يحتوي على الصفات الإلهية، وكل المخلوقات نتجت عنه وهو غير مخلوق ومنبثق من الله ذاته.. وما أشبه بذلك ببداية إنجيل يوحنا الذي يبدأ بعبارة: "وفي البدء كانت الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله" (١:١). وفي هذا دليل على أن فكرة "الكلمة" كانت واردة في الفكر الفلسفي في القرن الثاني قبل الميلاد وقبل بعثة المسيح. يمكن الرجوع للمزيد من المعلومات عن فيلون الإسكندري إلى كتاب:

Ferdinand Delaunay, Philon d'Alexandrie, Écrits historiques, influence, luttes et persécutions des juifs dans le monde romain, Paris librairie académique, Dedier et Cie, Librairies-Editeurs, 1867, p. 14 et suiv.

يمكن الرجوع أيضا إلى قاموس الكتاب المقدس، تأليف نخبة من الأساتذة اللاهوتيين، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، الطبعة الثانية بيروت ١٩٧١، ص: ٩٠٣. والموسوعة العربية الميسرة، تأليف لجنة من العلماء والباحثين، إشراف محمد شفيق غربال، دار نهضة لبنان للطبع والنشر، بيروت، ١٤٠١هـ/١٩٨١م ص: ١٣٥٣. يمكن الرجوع أيضا لكتابنا تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس، دراسة في التاريخ النقدي للكتاب المقدس في الغرب المسيحي، تقديم الدكتور عبد المجيد الصغيّر، دار صفحات للدراسات والنشر الطبعة الأولى ٢٠٠٩، ص: ٢٢٣-٢٢٦.

ومن أتباع هذه المدرسة "أوريجين" Origènes[1] (١٨٦م -٢٥٤م) الذي يرى في الكتاب المقدس بعهديه معنيين:

معنى حرفي ومعنى روحي، فالمعنى الحرفي هو الذي يظهر من أول قراءة للنص وهو المعنى الذي يدركه العوام من الناس، أما المعنى الروحي فهو معنى باطن لا تدركه إلا الفئة المستنيرة التي تحظى بتأييد من الروح القدس، واشتهر من أتباع المدرسة الثانية لوسيان الأنطاكي Lucien d'Antioche [2] الذي كان يولي المعنى الحرفي الاهتمام الأول.

وانتقلت الموسوعة إلى الكلام عن الدراسات التوراتية في العصر الوسيط ومدى سيطرة التفسير الرمزي في هذا العصر، ومع ظهور المدارس السكولاستيكية بدأ الاعتناء بالمعنى

---

(١) أوريجين Origenes واحد من أبرز آباء الكنيسة في الشرق والغرب، ولد في الإسكندرية، من أسرة مسيحية. فقد قضى والده نحبه عام ٢٠٢، مما اضطره، وهو أكبر ستة إخوة، أن يعول الأسرة،. وبما أنه كان يملك ثقافة دينية ودنيوية عالية فقد أخذ يدرّس البلاغة، ولكنّه نظّم في الوقت نفسه، دروساً في الدين اتسع تأثيرها. وقد اجتمع حوله عدد متزايد من التلاميذ، بفضل ذكائه وجودة تعليمه وسمو سيرته، واشتهر بنشر عمله المعروف بالسداسيات Les Hexaples وهو عبارة عن كتاب مكون من ستة أعمدة اشتملت على النص العبري للتوراة وترجماته اليونانية، وهو دراسة نقدية لنص الكتاب المقدس، له كتب أخرى أشهرها كتاب "المبادئ الأولى"، وكتاب "معارضة سلسوس"، وحاول أن يوفق بين العقيدة المسيحية والفلسفة اليونانية، وكان يعتقد أن روح القدس شخص متميز وأقل مرتبة من الابن ومخلوق به، وأن قدرة الأب فوق قدرتهما معا. الموسوعة الميسرة العربية الميسرة، ص: ٢٦١، وكتابنا تاريخ وعقائد الكتاب المقدس.. المشار إليه في الهامش أعلاه، ص:١٢٩.

(٢) الشهيد لوسيان أو لوقيانوس الإنطاكي وُلد في ساموساطا Samosata بسوريا، كان تقيا إذ وزّع كل ما ورثه على المساكين وتتلمذ على يديّ مكاريوس في الرُها الذي كان يفسر الكتاب المقدس في مدينة أرفا .بين حياة الهدوء والخدمة أصبح خبيرًا عظيمًا في فن الفلسفة والبلاغة، وقد أعد نفسه لدراسة الكتب المقدسة، إذ كان مقتنعًا أن واجبه ككاهن يحتم عليه أن يكرس وقته ونفسه بالكامل لخدمة الله والناس، لم يكتفِ فقط باقتناء الفضائل بالكلام والقدوة ولكن تعهد بمراجعة الكتاب المقدس بعهديه حتى تتطابق ترجماته المختلفة. قام بمراجعة التوراة إما بمقارنتها بالطبعات القديمة أو عن طريق النسخة العبرية كونها اللغة التي كتب بها الكتاب المقدس، ومن المؤكد أن نسخة القديس لوسيان نالت تقديرًا عظيمًا، وكانت ذات فائدة عظيمة للقديس جيروم. أنشأ بأنطاكية مدرسة لدراسة الكتاب المقدس مجّانًا. وكان ينفق على نفسه من النسخ حيث اتسم بالخط الجميل وسرعة الكتابة، يقال: إنه تأثر لفترة طويلة ببولس الساموساطي الهرطوقي الذي أدين في إنطاكية عام ٢٦٩.

الحرفي خاصة توما الإكويني (١٢٢٥-١٢٧٤م)[1]، وقد أعطى هذا الأخير الأولوية للمعنى الحرفي، ويرى أن اعتناء اللاهوتي يجب أن ينصب عليه دون غيره، ورأت الموسوعة أن الاهتمام بالمعنى الحرفي في أوساط اللاهوتيين في هذا العصر كان له كبيرُ الأثر في التفسير الحديث وأن المدارس الإسبانية والفرنسية التي اعتنت به أنتجت لنا ما بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر الميلاديين مفسرين كباراً أمثال ابن ميمون وليفي ابن جرسون.

أما التفسير النقدي الذي عُرف في القرن السادس عشر فترى الموسوعة أنه جاء نتيجة لانتشار المذهب الإنساني الذي أحدث تغييرا عميقا في المناهج التفسيرية نظرا للاهتمام البليغ الذي يوليه هذا المذهب للمكتشفات الأركيولوجية ودعوته إلى الإلمام المتزايد باللغات الإغريقية والعبرية التي تجعل الباحث أكثر قربا من النص المقدس.

ولم تنس الموسوعة أن تذكّر بالعمل الجبار الذي قام به الأخوان Jacques et louis Cappel والمتمثل في كتابهما "Critica Sacra"، وتُمجِّد القس "Richard Simon" (١٦٣٨م/١٧١٢) واعتبرته "أبا للنقد الحديث" لدعوته المستمرة إلى التفسير التاريخي ولاجتهاده في إبراز المعنى الحرفي للنصوص اعتمادا على المعطيات اللسانية والأركيولوجية والتاريخية والجغرافية، ويرى أن هذه العلوم الأربعة وحدها كفيلة لإظهار النص المقدس في شكل جديد، بعيدا عن التفسيرات الرمزية التي عرفتها القرون الماضية.

وإذا كانت الموسوعة سلطت الضوء على كل من ساهم من بعيد أو قريب في تطوير علم نقد الكتاب المقدس من المؤمنين اليهود والمسيحيين فهي لم تكلف نفسها عناء البحث في ما تركه الفكر الإسلامي بين رفوف المكتبات الإسبانية من أبحاث قيمة في هذا المجال، مع أن

(١) الأكويني، القديس توما (Thomas Aquinas 1225؟ -١٢٧٤م). كان أحد أشهر الفلاسفة وعلماء اللاهوت الذين عرفتهم العصور الوسطى في الغرب بتأثيره البالغ على الفكر النصراني وبصفة خاصة على مذهب الروم الكاثوليك. استفاد توما كثيرًا من الفلاسفة المسلمين كابن سينا وابن رشد. وسعى إلى الجمع مابين تعاليم الفلسفة الأرسطية، التي تلقاها عن طريق الفلسفة الإسلامية والعقيدة النصرانية، ودلّل على ذلك بعدم وجود اختلاف بين العقلانية والإيمان. فالفلسفة أساسها العقل، أما اللاهوت فينشأ من الإيمان بالوحي الإلهي. وكان على يقين من أنه ينشأ من الاستدلال المنطقي.كما أكد على أن بإمكان العقل أن يصير ركيزة للإيمان.

معظم الأعلام الذين ذكرتهم (ابن ميمون وليفي ابن جرسون وتوما الإكويني وRichard Simon) كانوا على اطلاع واسع بالفكر الإسلامي كما أشارت إلى ذلك هي نفسها بين صفحاتها وهي تترجم لحياتهم، ولم يكن عدم اهتمامها هذا لاعتبار المسلمين كُفَّارا بالنص اليهودي والمسيحي، في حين ينصب اهتمامها على المؤمنين من اليهود والمسيحيين، لأنها تعرضت للجهود التي بذلتها الأوساط غير المؤمنة والأوساط البروتستانتية إذ نصت بالحرف بقولها: "في الأوساط غير المؤمنة والبروتستانتية انتعش النقد التوراتي"[1] وعددت أسماء كثيرة أمثال Wellhausen, Reuss, Ewald, Echhorn...[2] وتطرقت للأزمة التي أحدثها ألفريد لوازي Loisy Alfred بتطبيقه للمناهج النقدية على النص المقدس واعتباره الكتاب المقدس نصا كباقي النصوص الأخرى ومن الضروري إخضاعه لما تخضع له من درس وتمحيص.

وقفت الموسوعة أيضا مع المدرسة الألمانية التي أرسى دعائمها Rudolf Bultman والتي حملت اسم مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية L'école de l'histoire des formes (Formgeschichte) التي ترى فهم المسيحية موقوفا على تجريد نصوصها من الأساطير اليهودية والإغريقية التي علقت بها.

أما المبحث الثاني: التجديد التوراتي المعاصر، فقد ألقت من خلاله الموسوعة الضوء على الإصلاحات الكاثوليكية التي قامت بها الكنيسة لما رأت انتصار البروتستانت وغير المؤمنين في نقد الكتاب المقدس، وركزت بالخصوص على دور البابا Pie XII في إعطائه للدراسات التوراتية اتجاها مصيريا بإصداره للرسالة الدورية Divino afflante spiritu التي أكد فيها على أن المفسر الكاثوليكي لن يتأتى له تفسير نصوص الكتاب المقدس ما لم يُحِطْ بالنصوص في مظانها ولغاتها الأصلية خاصة اللغة العبرية والإغريقية مما يحتم اللجوء إلى المناهج الحديثة المطبقة على النصوص الدنيوية خاصة منهج النقد التاريخي والنقد الفيلولوجي.

---

(1) Encyclopedia universalis, encyclopedia universalis éditeur Paris 1989, Corpus 4, page :89

(٢) يمكن الرجوع إلى كتابنا تاريخ وعقائد الكتاب المقدس.. فقد فصلنا القول في نظريات هؤلاء النقاد، عند حديثنا عن نقد الأناجيل الأربعة، ص: ٢٠٦ وما يليها.

الفرع الثاني: بيان تغييب الموسوعة لإسهامات المسلمين:

وتقصير الموسوعة في تأريخها لحركة نقد الكتاب المقدس يظهر في قفزها من مرحلة الآباء الكنسيين الأوائل - من القرن الرابع إلى القرن السادس التي اشتهرت بالتفسير الرمزي - إلى مرحلة النصف الثاني من العصر الوسيط - من القرن الثاني عشر إلى القرن الرابع عشر التي اشتهر فيها ابن ميمون وابن جرسون وتوما الإكويني - متجاهلة المرحلة من القرن السابع إلى القرن الحادي عشر مرحلة ازدهار الحضارة الإسلامية، مع أننا نلمس بكل وضوح أثر الفكر الإسلامي لدى الأعلام المذكورين في جل كتابتهم، ويكفي أن نشير إلى أن معظمهم كان يعرف اللغة العربية لغة القرآن.

رغم هذه "الإحاطة التاريخية" المزعومة من طرف مؤلفي كتاب تاريخ نقد العهد القديم... ومؤلفي الموسوعة المذكورة لم يتعرض أي من الكتابين ولو بشكل عابر للنص القرآني باعتباره أول نص أثار الشكوك حول إلهية ما بين يدي اليهود والمسيحيين من نصوص يدعون أنها إلهية بل جزم بتعرضها للتحريف والتبديل، ولم يشيرا إلى ما كتبه المسلمون في المشرق والمغرب حول مصداقية التوراة والإنجيل، ولم يشيدا بالمناهج النقدية التي وضعها المسلمون لنقد الكتب المقدسة، مع أن المكتبات التي خلفها المسلمون ببلاد الأندلس تكاد تخر على وجهها من ثقل ما احتضنته من الكتب المتضمنة لمناظرات شفهية وكتابية مع أهل الكتاب تتعلق بالنصوص المقدسة لدى الطرفين، ونكتفي من المشرق بذكر مناظرات الجاحظ والقاضي عبد الجبار، والباقلاني وابن تيمية، ومن المغرب ابن حزم والباجي والقرطبي...

لكن القوم مع ما يدعون من موضوعية وتجرد ومصداقية في التأريخ للعلوم نجدهم كلّما تعلق الأمر بتاريخ الأديان والعقائد يقصدون تغييب الإنتاج الفكري الإسلامي خوفا من إبراز مميزات الإسلام التي سعوا دائما - إرضاء للكنيسة - إلى إخفائها عن العامة فيصبحوا من حيث لا يشعرون دعاة للدين الإسلامي، فتعمدوا طمس الحقائق، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴿٨﴾ ﴾ [الصف: ٨].

بعد الوقوف مع ما جاء في الكتابين: "تاريخ نقد العهد القديم.." اليهودي، والموسوعة المسيحية "Encyclopédia unversalis" وبيان تجاهلهما للدور الفعال الذي لعبه الفكر الإسلامي في إرساء دعائم علم نقد الكتاب المقدس، نحاول في الشق الثاني إبراز مساهمة المسلمين في

بناء صرح هذا العلم النقدي وذلك من خلال الوقوف على النص القرآني باعتباره من النصوص الأولى التي تعرضت إلى الكتب السماوية السابقة بالنقد، ومن جهة أخرى سنقف مع ما قدمه علماء الإسلام باعتبارهم واضعي الملامح الكبرى للمناهج النقدية الغربية الشهيرة خصوصا منهجي النقد الفيلولوجي والنقد التاريخي وذلك من خلال رصد ملامح هذه المناهج في كتاباتهم.

المبحث الثاني:
إسهامات الفكر الإسلامي في نشأة حركة نقد الكتاب المقدس وتطورها في الغرب

مما لا شك فيه أن للمسلمين قصب السبق في إرساء دعائم علم نقد الكتاب المقدس موضوعا ومنهجا، ويمكننا لمس هذا السبق من خلال كتاباتهم في الموضوع، لكن قبل التطرق إلى الإسهامات الفكرية التي يزخر بها الفكر الإسلامي على المستوى المنهجي، تجدر الإشارة إلى مكانة النص القرآني ودوره التأسيسي في نقد الكتب السماوية، باعتباره المصدر الأساس الذي اعتمده المسلمون في مؤلفاتهم ومن النصوص الأولى التي أثارت إشكالية التحريف والتبديل التي لحقت الكتب السماوية ودعت إلى عدم التقليد ونقد كل موروث.

المطلب الأول: إسهامات القرآن الكريم في التأسيس لحركة نقد الكتاب المقدس.

الفرع الأول: موقف القرآن من الكتب السماوية ومنهجه في نقدها:

نصَّ القرآن في كثير من الآيات على ضرورة الإيمان بالكتب والأنبياء السابقين المرسلين في بني إسرائيل وفي غيرهم، وجعلت الإيمان بجميع الرسالات وعدم التفريق بين الرسل الكرام ركنا من أركان الإيمان: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ١٣٦ ﴾ [البقرة: ١٣٦]. وكانت الإشارة إلى التحريف أُولى طرق النقد التي سلكها القرآن لبيان خطأ أهل الكتاب عقائديا وتشريعيا، " فقد أتى القرآن بنظريتين أساسيتين هما عماد النقد الإسلامي، وأصبحتا في ما بعد عماد النقد الغربي الحديث... وهاتان النظريتان هما نظرية التحريف والتبديل، ونظرية تعدد المصادر والتي أصبحت أساس النقد المصدري للتوراة"[1].

وامتاز النص القرآني بالكشف عن جميع أنواع التحريف المقصود منه وغير المقصود، وبيَّن صوره المتعددة والتي تكون إما باللَّي: ﴿ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعۡنَا وَعَصَيۡنَا وَٱسۡمَعۡ غَيۡرَ مُسۡمَعٖ وَرَٰعِنَا لَيَّۢا بِأَلۡسِنَتِهِمۡ وَطَعۡنٗا فِي ٱلدِّينِ ﴾ [النساء: ٤٦]، أو بالكتمان: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ١٤٦ ﴾ [البقرة: ١٤٦]، أو بالإخفاء ﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦٓ إِذۡ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٖ مِّن شَيۡءٖۗ قُلۡ مَنۡ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِي جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورٗا وَهُدٗى لِّلنَّاسِۖ تَجۡعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبۡدُونَهَا وَتُخۡفُونَ كَثِيرٗا ﴾ [الإنعام: ٩١]، أو بالنسيان ﴿ فَبِمَا نَقۡضِهِم مِّيثَٰقَهُمۡ لَعَنَّٰهُمۡ وَجَعَلۡنَا قُلُوبَهُمۡ قَٰسِيَةٗۖ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ ﴾ [المائدة: ١٣].

وتوضح هذه الوسائل مجتمعة الطرق التي تحولت بها نصوص التوراة والإنجيل من نص إلهي إلى نص إنساني خطه رجال الدين من الأحبار والرهبان بأيديهم.

وإذا نظرنا إلى القرآن وجدناه معجزة ذهنية لا يدعو أتباعه للإيمان به بالإكراه وإنما يستعمل منهجا علميا يعتمد الإقناع، **وهو بهذا يكون واضع القاعدة النظرية والنواة الأولى**

---

(١) تاريخ نقد العهد القديم.. ص: ٦-٧.

والمؤسس الأول لعلم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي، فقد ورد فيه كثير من عقائد الناس وعباداتهم بهدف المقارنة بينها وبين الدين الصحيح الذي أرسلت به جميع الرسل، ودعا الناس إلى تمييز الحق ومعرفته بالنظر السليم وإعمال العقل واتباعه بعيدا عن اتباع الهوى والشهوات المؤدية إلى الزيغ والانحراف: ﴿ وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ (١٩) وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ (٢٠) وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ (٢١) وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ ۖ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ (٢٢) ﴾ [فاطر: ١٩-٢٢]. "والواقع أنها سمة رئيسية في القرآن الكريم أنه يدعو الناس في كل زمان ومكان لاستخدام مداركهم العقلية في دراسة وتقويم رسالة القرآن موضوعيا من حيث جدارتها وإعجازها دون تصور مسبق لأن إعجاز القرآن بلغ مبلغا لا يستطيع معه الإنس والجن مجتمعين أن يأتوا بمثله: ﴿ قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (٨٨) ﴾ [الإسراء: ٨٨]. وفي هذا التحدي ما يتضمنه من حث البشر للإقبال على دراسة القرآن وتقويم مضمونه عقلانيا، وهو شيء فريد في تاريخ الأديان لجهة التأكيد على عقلانية الدين إذ تتكرر في العديد من الآيات عبارة: أفلا تعقلون"[(١)].

الفرع الثاني: موقف القرآن من أهل الكتاب وعقائدهم:

كما قصَّ قصص الأنبياء ومحاوراتهم لأقوامهم وكيف بيَّنوا لهم الباطل وزيفه عن طريق دعوتهم بالحجة والدليل وإقناعهم والسمو بهم فوق التقليد والتبعية، لسانهم في ذلك لا يختلف ولا يتباين حتى لكأنهم رسول واحد على اختلاف الزمن واختلاف لغات الأقوام، معتمدين الدعوة إلى النظر في الآفاق والأنفس والآيات الكونية للوصول إلى تحقيق الوحدانية وتنزيه الخالق سبحانه وتعالى عن الشريك وتوجيه العبادة له وحده جل جلاله.

وفتح القرآن مجال المقارنة بين الأديان أمام العقل، ليكون الاختيار مبنيا على الصحة، مطالبا خصومه ومخالفيه بالحجة والبرهان على صحة ما يدَّعون وما يعتقدون قال تعالى: ﴿ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ (١٤٨) قُلْ فَلِلَّهِ

---

(١) محمد فاروق الزين، "المسيحية والإسلام والاستشراق" دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ص: ٦٨.

ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾ ﴾ [الأنعام: ١٤٨-١٤٩]، وقال تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾ ﴾ [البقرة: ١١١].

نخلص من كل ما سبق، إلى أن الكتابة في الأديان وتفصيل عقائد الناس وعباداتهم وكذا عقد المقارنة العلمية بينها، من أجل تمييز الصحيح فيها من الفاسد، كما عرفه الحقل الإسلامي كان منطلقها ومرجعها الأساسي القرآن، مما جعل اهتمام علماء المسلمين بهذا النوع من العلم مبكرا ومنذ القرون الأولى للإسلام[١]، تجسَّد في الردود والتصانيف التي ألّفوها لمقارنة القرآن مع الكتب السماوية السابقة توراة وأناجيل، وبيان أوجه الاختلاف بينها وإظهار مواطن الضعف في هذه الأخيرة والتناقضات التي تمتلئ بها، بهدف الوصول إلى الحق محتكمين إلى العقل كما حثهم على ذلك القرآن.[٢]

ولعل دعوة القرآن إلى استعمال العقل كانت هي التوجيه الأساسي لتحقيق شروط المقارنة الصحيحة" فقد ساق ألوانا مختلفة من الحجاج العقلي لبيان هدايته في إيقاظ العقل وتحريره من أغلال الجمود على موروث الأسلاف وتقليدهم في الأخذ بباطل عقائدهم، والاستمساك بفساد ضلالتهم، دون نظر ليكشف عن حقيقة ما كان عليه أولئك الأسلاف سوى أنهم وجدوهم كذلك يفعلون"[٣].

---

(١) يذكر ابن النديم في الفهرست أن أحمد بن عبد الله بن سلام ترجم للخليفة هارون الرشيد التوراة والإنجيل وأنه تحرى الدقة في الترجمة. من كتاب الفهرست، دار المعرفة - بيروت، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، ص: ٣٣. مما يؤكد وجود ترجمة عربية لكتب العهدين القديم والجديد منذ أواخر القرن الثاني للهجرة، ويذكر في مكان آخر أن: الحسن النوبختي متكلم فيلسوف كان يجتمع إليه جماعة من النقلة لكتب الفلسفة، مثل أبي عثمان الدمشقي وإسحاق وغيرهما... قد نسخ بخطه شيئا كثيرا وله مصنفات وتأليفات في الكلام والفلسفة وغيرهما وتوفي وله من الكتب كتاب "الآراء والديانات" ولم يتمه". الفهرست ص:٢٥١

(٢) لمعرفة المزيد عن دور القرآن التأسيسي في علم مقارنة الأديان، يمكن الرجوع إلى كتاب الدكتورة نادية الشرقاوي، "منهج القرآن الكريم في الرد على المخالفين من اليهود والنصارى"، دمشق دار صفحات للدراسات والنشر، الإصدار الأول ٢٠١٠، الفصل التمهيدي ص: ١٠ وما يليها.

(٣) الشيخ خالد عبد الرحمن العك، "الفرقان والقرآن" دار الحكمة، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م، ص: ١٨٥.

وقد وقف القرآن مع أهل الكتاب وقفة طويلة، فأبطل ادعاءات اليهود القائلة أنهم أبناء الله وأحباؤه، وأن النار لن تمسهم إلا أياما معدودة، وبين بطلان عقيدتهم التجسيمية والتشبيهية من قبيل قولهم: إن عزيرا ابن الله، وإن يد الله مغلولة وإنه - تعالى عن قولهم - فقير وغيرها من العقائد الباطلة، وبين انحراف النصارى وعقائدهم ووقف بالأخص مع عقيدة التثليث وقفات كثيرة في سور وآيات عديدة، فأبرز مدى تعارض هذه العقيدة ومبدأ التوحيد الذي نادت به كل الأديان السماوية، وردَّ فكرة ألوهية المسيح وأمه مريم، وردَّ فكرة التثليث القائلة بأن الله ثالث ثلاثة، كما أشار إلى ضياع الإنجيل وتحدى النصارى في الإتيان بدليل على أن أحكامهم نابعة من نصوص الإنجيل وتعاليمه.

كل هذه الإشارات القرآنية كانت تستدعي من مؤرخي نقد الكتاب المقدس وقفة ولو قصيرة لبيان الزلزلة التي أحدثها القرآن في عقل كل مقلد وخاضع لهذه الكتب سواء من أهل الكتاب أو غيرهم، ومع أنهم يشيرون إلى انتقادات الوثني سلسوس "Celse"[(١)]، نجدهم - يهودا ومسيحيين - عازمين كل العزم على تغييب النص القرآني مع أنه نص نقدي بامتياز، وأول من أثار إشكالية التحريف التي تعرضت لها الكتب المقدسة السابقة عنه، كما يرفضون الاعتراف بأسبقيته في إرساء الدعائم والقواعد التي بني عليها النقد الحديث

---

(١) سلسوس كاتب وثني (حوالي ١٧٨م) له مؤلف كبير ضد المسيحية انتقد فيه الكتاب المقدس بعهديه وعقائد التثليث والتجسد والقيامة. يمكن الرجوع لمزيد من المعلومات عن هذه الشخصية لموسوعة encyclopédia uiversalis مادة Celse. وقد رد عليه القديس Origéne - وهو أحد الآباء المسيحيين الكبار - في كتابه "ضد سلسوس". ومن اعتراضات سلسوس على الكتاب المقدس قوله: "أي رجل عاقل يصدق أن اليوم الأول والثاني والثالث، وأن المساء والصباح قد كانت كلها من غير شمس أو قمر أو نجوم؟ وأي إنسان تصل به البلاهة إلى حد الاعتقاد أن الله قد زرع جنة عدن كما يزرع الفلاح الأرض وغرس فيها شجرة الحياة حتى إذا ذاق إنسان من ثمرتها نال الحياة؟ كما سخر من وضع المسيحيين المتشرذم آنذاك حين قال: "إن المسيحيين تفرقوا شيعا كثيرة حتى أصبح هَمُّ كل فرد منهم أن يكون له حزبٌ" وفي رد Origéne على سلسوس وبدلا من تسفيه حججه وهرطقاته رأيناه وهو يرد عليه وكأنه يوافقه على أمور خطرة، فقال: "إن كل صعوبة وكل فكرة بعيدة عن المعقول في العقيدة المسيحية يقابلها في الوثنية آراء أصعب منها وأبعد عن العقل" قصة الحضارة وول ديورانت الجزء ١١ ص: ٣١٤ وبذلك جعل المسيحية على مسافة قريبة جدا من الوثنية، انظر كتاب شريف محمد هاشم، "الإسلام والمسيحية في الميزان"، مؤسسة الوفاء بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م ص: ٨٩-٩٠.

للكتاب المقدس، وذلك شأنهم في كل العلوم التي وضع لبناتها الفكر الإسلامي في الفلسفة والمنطق والتاريخ...، ولعل السبب في ذلك خشيتهم من الاعتراف بمكانة النص القرآني وإبرازه كنص صحيح واجب التصديق؛ فيصبحون دعاة مبشرين يَدْعُون بطريق غير مباشر إلى الإيمان بالقرآن واعتناق الإسلام، وهو ما لا ترضاه الكنيسة التي تعاملت مع الإسلام والقرآن على أنهما غريبان عن حقل الأديان السماوية وحاولت بث هذه الصورة القاتمة المشوهة عنهما في أوساط العالم الغربي.

المطلب الثاني: إسهامات علماء الإسلام في تأسيس حركة نقد الكتاب المقدس في الغرب من خلال رصد ملامح بعض المناهج الغربية في نقد الكتاب المقدس.

اعتمد علماء الإسلام في نقدهم للكتب المقدسة اليهودية والمسيحية على مناهج علمية دقيقة مكنتهم من إثبات التحريف الذي لحق هذه الكتب، وبنوا مناهجهم على قواعد وأسس متينة لا تختلف من حيث تطبيقاتها مع ما أرساه الغرب من قواعد وأسس نقدية خاصة منهجي النقد الفيلولوجي والنقد التاريخي. وسنحاول إبراز ملامح هذين المنهجين عند بعضهم.

الفرع الأول: ملامح المنهج الفيلولوجي في كتابات المسلمين النقدية:

يقوم المنهج الفيلولوجي أساسا على فهم اللغة التي حُرر بها النص، والمقارنة بين مخطوطاته بهدف الوصول إلى النص الأصلي وما يريد صاحبه تبليغه للقارئ، ووضع لذلك ضوابط منهجية، على الناقد الحاذق مراعاتها، والمتمثلة في ضرورة انسجام النص مع المنطق والواقع، وأن يكون النص ذا معنى غير مخالف لقواعد اللغة، غير متناقض أو مخالف لمعتقد الكاتب أو مذهبه. دون إغفال أي علم من شأنه توضيح الملابسات والظروف التي كُتب فيها النص، مع اللجوء إلى نصوص أخرى قد تكون عونا في تحديد النص المدروس من ترجمات واستشهادات ونسخ وغيرها. وإذا كان المنهج الفيلولوجي يقوم على هذه الأسس فإن المنهج الإسلامي قد قام هو الآخر على تلك الأسس نفسها، في نقد أسفار العهدين القديم والجديد، سوى أن هدف المسلمين تمثل في العمل على إثبات التحريف في الكتاب المقدس، وليس من أجل بناء نصه وتنقيحه والاقتراب من الأصل كما سعى إلى ذلك النقاد الغربيون.

قيمة اللغة في النصوص الدينية:

لم يغفل علماء الإسلام المكانة التي تحتلها اللغة في تحديد معاني النصوص وفهمها، وهم في ذلك مقتدون بما كرّسه القرآن الذي جعل من لغته العربية إعجازا لكل مخالفيه ليس في أسلوبها وبلاغتها وفصاحتها فحسب، بل أيضا في ثبوتها؛ فلغة القرآن ثابتة بالنص والتواتر منذ البعثة النبوية وإلى هذا الزمان، عكس الكتاب المقدس الذي يعاني بعهديه من جهل تام بلغته، ومع ذلك كان إلمام العلماء المسلمين كبيرا للغة التي يزعم أهل الكتاب أنها اللغة الأصل للكتاب، فهاهو صاحب "الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام" يشير إلى

أنه يعرف لغة أهل الكتاب، ولكنه لا يحب أن يتحدث إلا بلغة القرآن: "وأما قولك: فأثبتوه من التوراة بالعبراني ومن الإنجيل بالعجمي فلتعلم أن لولا كره منا أن نتكلم برطانة العجم لكان ذلك علينا أيسر شيء يلتزم ولكنا إن شاء الله تعالى نذكر كلام الأنبياء من كتبكم كما قد ترجمها المترجمون من أهل ملتكم مثل يرنوم وحفص بن بر"[(١)]، وكان ابن حزم عند كل ردٍّ على أهل الكتاب يؤكد على أنه لا يورد من نصوصهم إلا النصوص التي لا تحتمل تأويلا ولو بعيدا يمكن صرف ظاهر النص إليه، وكان كلما أثار مخالفوه اعتراضا على اعتبار أن ما ذهبوا إليه وجه تحتمله اللغة، نفى ذلك بالتأكيد على أن العبرية التي يزعمون أنها لغة الكتاب الأصلية لا تحتمل ذلك الوجه، مثال ذلك ما أورده عند نفيه أن يكون يوسف النجار هو والد المسيح عليه السلام في قوله: "فإن قالوا: إن زوج الأم يسمى في اللغة أبا قلنا: كيف العمل في هؤلاء الذين اتفقت الأناجيل على أنهم إخوته وأخواته.. وما وجد قط في اللغة العبرانية أن ولد الربيب من غير الأم يسمى أخا"[(٢)]، ويقول في مكان آخر: " وقد ادعى بعضهم أن هذا تقتضيه اللغة اللاتينية من أن علم العالم يقال فيه إنه ابنه،.. وهذا باطل ظاهر الكذب لأن الإنجيل الذي كان فيه ذكر الأب والابن وروح القدس لا يختلف أحد من الناس في أنه إنما نقل عن اللغة العبرانية إلى السريانية وغيرها فعبر عن تلك الألفاظ العبرانية وبها كان فيه ذكر الأب والابن وروح القدس وليس في اللغة العبرانية شيء مما ذكر وادعى"[(٣)].

ويظهر اهتمام ابن حزم باللغة الأصلية للأسفار المقدسة حرصه في بداية ذكره للأناجيل على إعطاء لغة كل إنجيل يقول عن الأناجيل: "فأولها تاريخ ألفه متَّى اللاَّواني.. وكتبه بالعبرانية.. والآخر تاريخ ألفه مارقش الهاروني.. وكتبه باليونانية.. والثالث تاريخ ألفه لوقا الطبيب.. كتبه باليونانية.. والرابع تاريخ ألفه يوحنا.. وكتبه باليونانية.. ويوحنا هذا نفسه هو ترجم إنجيل متى صاحبه من العبرانية إلى اليونانية"[(٤)].

---

(١) الإعلام بما في دين النصارى...: القرطبي، ص: ٢٢٠

(٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت الطبعة الثانية ١٩٩٦، الجزء الثاني، ص: ٨٢.

(٣) ابن حزم، الفصل في الملل والأهوا والنحل، الجزء الأول، ص: ١١٣.

(٤) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الثاني ص: ١٣-١٤.

الترجمة وكثرة النسخ وأثرهما في تحريف النصوص الدينية:

ولم يغب عن ابن حزم ما قد تحدثه الترجمة والنَّساخة من تحريف للنص فكان يشير إلى ذلك متى أحس أن الخطأ قد يكون مردُّه إلى المترجم أو الناسخ، وينفي في نفس الوقت إرجاع الخطأ إليهما إن ثبت له غير ذلك(١)،ولا يخفى على المهتمين بالفيلولوجيا(٢) أن الترجمة والنَّسَاخة يدخلان في مدار اختصاص واهتمام هذا العلم ويحظيان فيه بأهمية كبرى.

أما المقارنة بين النسخ التي يجعل منها الفيلولوجي إحدى الطرق، بل أهمها لاكتشاف الاختلافات بين النصوص(٣) فقد كان علماء الإسلام سباقين في استعمال هذه المقارنات النصيَّة، لذا نجد ابن حزم قد قارن بين الأناجيل الأربعة وقارن بين التوراة وإنجيل متَّى في ذكر نسب المسيح، كما قارن بين التوراة العبرانية والسبعينية واستخلص من هذه المقارنة الأخيرة عدة أخطاء حسابية في أعمار بني آدم، جعلت الفرق في تاريخ الدنيا بين اليهود والنصارى يساوي ألفاً وثلاثمائة وخمسين عاما(٤).

الاختلاف بين النصوص وتناقضها:

ركز المسلمون في نقدهم للأسفار المقدسة على إبراز التناقض الموجود في هذه الأخيرة، لاعتقادهم أن كلام الله عز وجل لا يجوز أن يتناقض أو يختلف فيما بينه، أو مع العقل، أو مع ما هو معلوم من الدين بالضرورة، كالاعتقاد بتوحيد الله أو عصمة ملائكته ورسله، فكانوا كلما وقفوا على نص توراتي أو إنجيلي يقدح في ذات الله أو عصمة ملائكته أو أحد

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ص: ٢٠٧-٢٠٨ و ٢٧٦ الجزء الأول.

(٢) للمزيد من المعلومات عن علم الفيلولوجيا وعلاقته بنقد الكتب المقدسة في الفكر المسيحي الغربي، يمكن الرجوع إلى كتابنا: "تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنيني والتقديس: دراسة في التاريخ النقدي للكتاب المقدس في الغرب المسيحي"، ص: ٣٦-٤٩.

(٣) تعرض P. Collomp لأهمية المقارنة بين النسخ وطرق معالجتها في كتابه: Critique textuelle ص: ٢٩ وما يليها، يمكن الرجوع أيضا إلى كتاب:

38 et suiv..Louvain-La-neuve, Librairie Editeur, 1979 p Critique historique L. Genicot,

(٤) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الثاني، ص:٢٣

رسله نفوا عنه الوحي الإلهي، فرأوا في النصوص التوراتية المُجَسِّمة للذات الإلهية، أو القادحة في عصمة الرسل كادعاء التوراة أن الله تعالى يأكل ويشرب ويندم، وأن أنبياء الله عليهم السلام يكذبون ويزنون ويشربون الخمر ويرتدُّون عن عقيدة التوحيد، رأوا فيها كلِّها نصوصا وضعتها أيدٍ بشرية تجهل معنى التوحيد والنبوة والعصمة، وهذا ما جعل عبد الحق الإسلامي في كتابه "الحسام الممدود في الرد على اليهود" يخصص الباب الثالث منه لبيان تجسيم اليهود[١]، ويخصص الباب الرابع لبيان وقوعهم في الأنبياء عليهم السلام[٢].

الاستعانة بالعلوم الإنسانية في نقد النصوص الدينية:

وأما ضرورة الاستعانة بالعلوم الإنسانية والكونية الأخرى في دراسة النصوص المقدسة ونقدها من جغرافيا وهندسة وفلاحة فتظهر عند ابن حزم أكثر من غيره من النقاد المسلمين، أما معرفته بالجغرافيا فقد مكنته من معرفة طول الأنهار ومنابعها ومصابِّها، مما سهَّل عليه بيان الأخطاء الجغرافية التي تمتلئ بها نصوص التوراة؛ فأبطل ادعاءها في كون نسل إبراهيم عليه السلام يملكون الأرض من النيل إلى الفرات، يقول ابن حزم: "ثم قوله: النهر الكبير وما في بلادهم التي ملكوا نهر يذكر إلا الأردن وحده وما هو بكبير إنما مسافة مجراه من بحيرة الأردن إلى مسقطه في البحيرة المنتنة نحو ستين ميلا فقط"[٣]، ومكنته معلوماته بجغرافية المنطقة أيضا من كشف كذب التوراة بخصوص ادعاء بنات لوط: "ليس أحد في الأرض يأتينا كسبيل النساء.. أترى كان انقطع نسل ولد آدم حتى لم يبق في الأرض أحد يضاجعها إن هذا لعجب فكيف والموضع معروف إلى اليوم ليس بين تلك المغارة التي كان فيها لوط عليه السلام مع بنتيه وبين قرية سكنى إبراهيم عليه السلام إلا فرسخ واحد لا يزيد وهو ثلاثة أميال فقط"[٤]،

(١) رسالتان في الرد على اليهود، الرسالة الأولى لأبي محمد عبد الحق الإسلامي، الحسام الممدود في الرد على اليهود، والثانية الرد على من قال بأفضلية بني إسرائيل على العرب للسلطان العلوي الشريف أبي الربيع سليمان محمد بن عبد الله بن إسماعيل دراسة وتحقيق عبد الحميد الخيالي، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ص: ٤٩.

(٢) نفسه ص: ٥٧.

(٣) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص: ٢١٨.

(٤) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص: ٢٢٤.

ويظهر من خلال كلام ابن حزم على الأنهر في التوراة مدى علمه بجغرافية الشرق الأدنى، ومع أنه لم يغادر الأندلس قط ولا زار المشرق أبداً نجده يصف الأنهار الأربعة المذكورة في التوراة: النيل وجيحان ودجلة والفرات وصفا دقيقا يتبين به كذِب مؤلف التوراة[١].

وأفاد أيضا من علم الفلاحة واستعمل معلوماته فيها في الرد على أقوال إنجيل متى بقوله: "حاشا للمسيح عليه السلام أن يقول هذا الكلام لكن.. الذي قاله كان قليل البصارة بالفلاحة وقد رأينا نبات الخردل ورأينا من رآه في البلاد البعيدة فما رأينا قط ولا أخبرنا من رأى شيئا منه يمكن أن يقف عليه طائر"[٢].

واستفاد ابن حزم من معارفه الرياضية لإثبات الأخطاء الحسابية التي وقعت فيها التوراة يقول: "ما رأيت أجهل بالحساب من الذي عمل لهم التوراة وحاشا لله أن يكون هذا الخبر البارد الكاذب عن الله تعالى أو عن موسى عليه السلام"[٣]، وبعد ذكره اضطراب التوراة في أعمار أبناء نوح عليه السلام يضيف قائلا: "وهذا كذب لا خفاء به حاشا لله من مثله"[٤]، فهل يختلف ما أشرنا إليه هنا مع الضوابط المنهجية الثلاثة[٥] التي يضعها الفيلولوجي نصب عينيه وهو يدرس النصوص وينتقدها، والمتمثلة في ضرورة انسجام النص مع المنطق والواقع، وأن يكون النص ذا معنى غير مخالف لقواعد اللغة غير متناقض أو مخالف لمعتقد الكاتب أو مذهبه.

وتمكن بفضل ضبطه للهندسة وحساب المساحات من بيان كذب التوراة في عدد قبائل بني إسرائيل الداخلين إلى الأرض المقدسة، حيث يقول بعد تحديده لمساحة الأرض المقدسة: "واعلموا أنه لا يمكن البتة أن يكون في المساحة المذكورة على أن تكون مساحة كل قرية ميلا في ميل مزارعها ومشاجرها إلا ستة آلاف قرية ومائتا قرية هذا على أن يكون جميع

---

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص: ٢٠٣-٢٠٤.

(٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الثاني، ص: ٧٩.

(٣) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص: ٢٤٢، راجع أيضا ص: ٢١٦-٢١٧.

(٤) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص: ٢١٣.

(٥) لقد تعرض P. Collomp بتفصيل لهذه الضوابط في كتابه:

la critique textuelle, publication de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg, Paris, Société d'éditions les Belles lettres initiation méthode fascicule 6, 1931, p.21-22.

العمل المذكور عمرانا متصلا لا مرج فيه ولا شجر ولا أرض محجرة لا تعمر ولا أرض مرملة ولا سبخة ملح كذلك وهذا محال أن يكون."[1].

وليس ابن حزم وحده من علماء الإسلام من استعمل القواعد الفيلولوجية في نقده للتوراة والإنجيل وإنما يعتبر أكثر المسلمين توظيفا لها في أكثر من موضع وهو أمر طبيعي لاهتمامه الكبير بالأسفار المقدسة لأهل الكتاب، وانكبابه واعتكافه على دراستها، هذا بالإضافة إلى احتكاكه الكبير بأهل الكتاب ومجالسته لهم ومناظرتهم كما يذكر ذلك في كتابيه "طوق الحمامة" و"الفصل في الملل والأهواء والنحل".

ومع أن علماء الإسلام الذين اهتموا بدراسة الكتب المقدسة انصب تركيزهم بالخصوص على إثبات التناقض بين الآيات وبيان التحريف فيها، وإظهار البشارات بالنبي ﷺ فيها، فإننا نجد لدى بعضهم شيئا من تلك القواعد الفيلولوجية اللازمة للناقد؛ كالمقارنة بين النُسخ والاهتمام بأسلوب الرواية، إذ تنبه بعضهم لصيغة الغائب المهيمنة على نص الكتاب المقدس، مما يدل على أن الراوي شخص غير موسى عليه السلام، يقول القاضي عبد الجبار: "في توراة اليهود ما ليس في توراة فرقة يقال لها السامرة من الزيادات والذي بأيدي النصارى فيها أيضا زيادات ونقصان.. على أنه قيل: إن في التوراة ما يدل على أنه ليس من كلام الله تعالى ولا من كلام موسى لأن فيها الإخبار عن موت موسى عليه السلام وعن أحوال بني إسرائيل بعده كما أن فيها الإخبار عن أنبياء كانوا بعد موسى كل ذلك يبين أنه من كلام من جاء بعد موسى"[2]، أما البيروني فقد اهتم بلغة الكتب المقدسة من أجل بيان أن الأصل في اليهودية والمسيحية هو التوحيد، وأن ما اشتملت عليه هذه الأخيرة من مساس بعقيدة التوحيد لا يدل عليه نص صريح من التوراة أو الإنجيل، بل إن نصوص التوراة والإنجيل دعت غير المسيح بلفظة "الابن"[3].

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص: ٢٦٢-٢٦٣.

(٢) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، قوم نصوصه على نسختين خطيتين أمين الخولي بإشراف طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي الإدارة العامة للثقافة الطبعة الأولى ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م القاهرة مطبعة دار الكتب الشركة العربية للطباعة والنشر، الجزء ١٦، ص: ١٣٦.

(٣) أبو الريحان البيروني البيروني ت٤٤٠هـ صحح عن النسخة القديمة المحفوظة في المكتبة الأهلية بباريس بإعانة وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد الدكن الهند ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م السلسلة الجديدة من مطبوعات دائرة المعارف العثمانية١١، ص: ٢٨-٢٩.

الفرع الثاني: ملامح المنهج التاريخي في كتابات المسلمين النقدية

أصالة المنهج التاريخي في علوم الحديث:

يعتبر علم الحديث بجميع فروعه من خصوصيات الحضارة الإسلامية، إذ كان ميزتها التي ميزتها عن سائر الحضارات في الشرق والغرب، وهو علم يعكس مدى اهتمام مفكري الإسلام بالنصوص الدينية وعنايتهم القصوى بها وبرواتها، فلا يقبلون أي نص حديثي بمجرد ادعاء نسبته إلى النبي ﷺ ما لم يثبت بالسند المتصل من أول رواته إلى آخرهم، وما لم يكن رواته ثقاتٍ عدولا معروفين، وما لم يوافق هذا النص غيره من النصوص الثابتة الصحيحة كالقرآن الكريم، أو ما هو معلوم من الدين بالضرورة.

والقرآن الكريم بصفته النص الديني الأساس في الإسلام اجتاز هذا الامتحان بامتياز، فالنبي ﷺ الذي ادعى نسبة القرآن لله تعالى معلوم الصفة والسيرة منذ الولادة إلى البعثة، كريم في قومه مشهود له بينهم بالصدق والأمانة، إذ لم يدَّع الرسالة حتى أخذ من قومه إقرارا وشهادة علنية بصدقه، فقد روى البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "لما نزلت ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾ ﴾ [الشعراء: ٢١٤] صعد النبي ﷺ على الصَّفا فجعل ينادي: يا بني فهر، يا بني عدي لبطون قريش، حتى اجتمعوا فجعل الرجل إذا لم يستطع أن يخرج أرسل رسولا لينظر ما هو، فجاء أبو لهب وقريش فقال: أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلا بالوادي تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقي؟ قالوا: نعم ما جربنا عليك إلا صدقا قال: فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد"(١).

"واستمر توثيق النص القرآني حفظا وكتابة إلى أن تم اكتمال نزول النص القرآني، وتوفي الرسول ﷺ بعد ذلك تاركا وراءه النص القرآني مكتوبا بشكل كامل على الرقاع في بيته، مع وجود عدة نسخ للنص القرآني مكتوبة بشكل كامل عند مجموعة من الصحابة،

---

(١) صحيح البخاري دار ابن كثير اليمامة مراجعة مصطفى ديب البغا بيروت ١٩٨٧م ١٤٠٧هـ ج٤ ص:١٧٨٧ الرقم: ٤٤٩٢.

غير الكتابة المتفرقة للنص في مجموع مجتمع الصحابة"[١]، كما بقي محفوظا في صدور المؤمنين تتناقله الكواف من الناس عن الكواف منهم حتى وصل إلينا على الحال الذي أوحي به إلى النبي ﷺ لا تناقض نصوصُه ولا شرائعه الفطرة أو العقل أو العلم.

أما الحديث النبوي فيختلف عن القرآن من حيث زمن كتابته وجمعه، فقد نهى النبي ﷺ في أول البعثة أن يُكتب عنه شيء غير القرآن، وقد روى مسلم عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحه وحدثوا عني ولا حرج ومن كذب علي - قال همام: أحسبه قال: متعمداً - فليتبوأ مقعده من النار"[٢]، مما يدل على أن كتابة الحديث النبوي كانت متأخرة عن وقت البوح النبوي بها، أما جمع الحديث فكان بدوره في زمن متأخر وحقبة كثر فيها وضع الأحاديث المكذوبة عن سيد المرسلين[٣]، وقد دفع وضع الحديث ونسبته كذبا إلى النبي ﷺ بالمحدثين إلى الاحتياط والاحتراز فيما يسمعون ويجمعون من أحاديث، ووضعوا لأنفسهم مناهج علمية دقيقة لدراسة أحوال أسانيد الأحاديث ومتونها، كما وضعوا شروطا لرد أو قبول الحديث منها: ألا يخالف القرآن، وأن يكون سليم

---

(١) سامر إسلامبولي، ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة، رد على كتاب النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة للدكتور الطيب تيزيني، دار الأوائل دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٢، ص: ٢٤.

(٢) صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي مراجعة محمد فؤاد عبد الباقي بيروت ١٩٥٤م/١٣٧٤هـ الجزء ٤ ص: ٢٢٩٨ الرقم ٣٠٠٤.

(٣) جاء في كتاب "تذكرة الموضوعات" من قول جعفر بن محمد الطيالسي: "صلى أحمد بن حنبل وصاحبه يحيى بن معين في مسجد الرصافة فقام بين أيديهما قاصّ فقال: حدثنا أحمد بن حنبل ويحيى بن معين قالا: حدثنا عبد الرزاق عن معمر، عن قتادة، عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: من قال لا إله إلا الله خلق الله له منها طيرا منقاره من ذهب وريشه من مرجان.. وأخذ في قصة نحوا من عشرين ورقة... فلما فرغ من قصصه...قال له يحيى: من حدثك بهذا الحديث؟ فقال: أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين. فقال: أنا يحيى بن معين، وهذا أحمد بن حنبل، ما سمعنا بهذا قط من حديث رسول الله ﷺ، فإن كان ولابد من الكذب فعلى غيرنا. فقال له: أنت يحيى بن معين؟ قال: نعم. قال: لم أزل أسمع أن يحيى بن معين أحمق وما تحققته إلا الساعة. فقال له يحيى: كيف علمت أني أحمق؟ قال: كأن ليس في الدنيا يحيى بن معين وأحمد بن حنبل غيركما؟ قد كتبت عن سبعة عشر أحمد بن حنبل ويحيى بن معين." نقلا عن منهجية جمع السنة وجمع الأناجيل دراسة مقارنة، عزية علي طه، مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية ١٤١٠هـ/١٩٩٦م، ص: ٤١٩-٤٢٠.

اللفظ والتركيب والمعنى، واشترطوا في رواة الحديث الإسلام والرشد والعقل وعدم المجاهرة بالفسق وخوارم المروءة، واشترطوا في راوي الحديث أن يكون ضابطا عدلا.

النقد التاريخي للكتب السماوية السابقة عند المسلمين:

وقد تعامل المسلمون مع التوراة والإنجيل وباقي كتب أهل الكتاب تعاملهم مع القرآن والحديث النبوي نفسه، فاشترطوا التواتر وثبوت السند في كل الكتب المقدسة المنسوبة إلى الله والأقوال المنسوبة إلى الأنبياء، وسألوا عن أحوال نقلة هذه الكتب وسيرهم، لذلك نجدهم يطالبون اليهود والنصارى بإثبات السند المتصل لكل كتاب ينسبونه لله عز وحل، بل بحثوا أنفسهم في سندها ومتنها، وبينوا أنها فاقدة لهذا الشرط الضروري، يقول عبد الله بن إسماعيل الهاشمي بعد أن ذكر الأناجيل الأربعة يذكر أن اثنين منها فقط من عمل الحواريين الذين عاصروا المسيح عليه السلام، وهما متى ويوحنا؛ أما الآخران فهما من عمل اثنين من السبعين الذين كانوا مع تلامذة المسيح والذين أُرسلوا مبشرين للوثنيين وهما مرقص ولوقا[١]. وينحو الجاحظ نفس المنحى ويذكر أن نقل النصارى مرده إلى أربع أنفسٍ فقط قائلا: "إنما قبلوا دينهم عن أربع أنفسٍ: اثنان منهم من الحواريين بزعمهم: يوحنا ومتى، واثنان من المستجيبة وهما: مرقش ولوقش."[٢]، وما كان للقاضي عبد الجبار إلا أن يشير بدوره إلى فقدان التوراة للسند الصحيح المتصل[٣]، أما ابن حزم فقد رد ادعاء تواتر مسألة صلب المسيح الذي تدعيه النصارى، وبين أن هذه الحادثة لا تتوفر فيها شروطُ التواتر؛ لأن صلب المسيح عليه السلام لم يقله قط كافة ولا صح بالخبر قط وأن نقل خبر صلب المسيح عليه السلام يرجع إلى شُرَطٍ مأمورين مجتمعين مضمون منهم الكذب وقبول الرشوة على قول الباطل[٤].

(1) dialogue islamo-chrétien sous le calife ALMA'MUN (813-843) les épîtres d'ALHACHIMI et d'ALKINDI thèse de doctorat de 3éme cycle présenté par Georges TARTAR pasteur professeur d'arabe 1977 université des sciences humaine de Strasbourg faculté de théologie protestante pp. 8-9.

(٢) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، المختار في الرد على النصارى، تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل بيروت لبنان مكتبة الزهراء القاهرة الطبعة الأولى ١٤١١هـ/١٩٩١م، ص: ٧١.

(٣) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، مصدر سابق، الجزء ١٦، ص: ١٣٦.

(٤) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص: ١٢٣-١٢٤.

واهتمام المسلمين باتصال السند وانقطاعه كمنهج علمي يهدف إلى إثبات صحة الرواية من عدم صحتها قبل اعتمادها هو نفس ما يُعرف في المنهج التاريخي بنقد الدقة والأمانة[١].

النقد الخارجي لأسفار الكتاب المقدس عند ابن حزم:

ويعتبر ما قام به ابن حزم سابقة في تاريخ نقد العهد القديم، إذ يعتبر أول ناقد - قبل ابن عزرا وسبينوزا - لجأ في نقده لأسفار التوراة وأسفار العهد القديم إلى سلوك طريقين منهجيين حاول من خلالهما نفي النسبة الإلهية عن هذه الأسفار المزعومة، أولهما تتبع الأحداث التاريخية التي عاشها بنو إسرائيل اعتماداً على سفْري الملوك وأخبار الأيام؛ فتتبع حال التوراة لبيان فقدانها إلى السند وإثبات تحريفها، وقد كشف عن هذا الهدف في قوله: "ونحن نصف إن شاء الله تعالى حال كون التوراة عند بني إسرائيل من أول دولتهم إثر موت موسى عليه السلام إلى انقراض دولتهم إلى رجوعهم إلى بيت المقدس إلى أن كتبها لهم عِزْرا الوراق بإجماعٍ من كتبهم واتفاقٍ من علمائهم دون خلاف يوجد من أحد منهم في ذلك وما اختلفوا فيه من ذلك نبهنا عليه ليتيقن كل ذي فهم أنها محرفة"[٢]. وقد قسم ابن حزم تاريخ بني إسرائيل بعد وفاة موسى إلى فتراتٍ: فترة يشوع والقضاة، فترة مملكة داود وسليمان، وفترة انقسام المملكة إلى مملكة الشمال ومملكة الجنوب، وتتبع حال التوراة في كل هذه الفترات، وركز فيها على إبراز انتشار الكفر في صفوف بني إسرائيل وكثرة رِدَّة مُدبريهم وملوكهم منذ موت موسى عليه السلام إلى عهد أول ملك لهم وذلك في قوله: "فاعلموا الآن أنه كان مذ دخلوا الأرض المقدسة إثر موت موسى عليه السلام إلى ولاية أول ملك لهم وهو شاوُل المذكور سبع ردات فارقوا فيها الإيمان وأعلنوا عبادة الأصنام..، فتأملوا أي كتاب يبقى مع تمادي الكفر ورفض الإيمان هذه المُدد الطوال"[٣].

وبعد نفي ابن حزم الإيمان عن جميع ملوك مملكة الشمال، بيَّن انتشار الكفر بين

---

(١) للمزيد من المعلومات عن منهج النقد التاريخي، يمكن الرجوع إلى كتاب بدوي عبد الرحمان (مترجم)، النقد التاريخي: المدخل إلى الدراسات التاريخية لأنجلوا وسينوبوس، نقد النصوص لبول ماس، والتاريخ العام لإمانويل كانط، دار النهضة العربية ١٩٦٣.

(٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص:٢٨٧.

(٣) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص:٢٩٠.

صفوف الكهنة الهارونيين أنفسهم أمثال "ابني الكوهن عالى الهاروني وغيرهما ممن يقرؤون في كتبهم أنهم خدموا الأوثان وبيوتها من بني هارون وبني لاوي"(١).

أما المنهج الثاني الذي اتبعه ابن حزم في نقد التوراة وأسفار العهد القديم فهو منهج نقد المتن أو النقد الداخلي كما يعرف اليوم؛ ويتمثل في الوقوف مع النص ودراسته دراسة دقيقة لبيان التناقض والأخطاء الواردة فيه، وقد أشرنا إليه أعلاه عند ذكرنا لاهتمام المسلمين باستخراج التناقض والاختلاف بين نصوص الكتب السماوية السابقة، لذلك اكتفينا هنا بالإشارة إلى النقد الخارجي الذي تميز به ابن حزم عن غيره من النقاد المسلمين أو الغربيين(٢).

ولم يقتصر علماء الإسلام في نقدهم للكتب المقدسة على ما ورد في هذه الأخيرة فحسب، بل تعدوها إلى أقوال كبار المؤرخين والعلماء اليهود والمسيحيين كما لجأوا إلى تفسيراتهم ومؤلفاتهم الدينية فتكونت لديهم فكرة واضحة عن عقائدهم وفِرقهم وأدركوا كيفية تعاملهم مع نصوصهم وكيف فهموها وبنوا عليها عقائدهم. فكانت هذه المؤلفات بالنسبة للمسلمين مرآة تعكس الفهم والآراء التي كونها الأحبار اليهود والآباء الكنسيون حول نصوصهم الدينية.

لهذا نجد كثيرا من علماء مقارنة الأديان المسلمين يشيرون في ردودهم على اليهود والنصارى إلى أقوال بعض الأحبار والآباء الكنسيين وإلى بعض المؤلفات اليهودية والمسيحية المعتمدة لدى كل جانب، فقد استعان ابن حزم بتاريخ يوسيفوس من أجل معرفةٍ أكبر بتاريخ بني إسرائيل، وهو مؤرخ يهودي مازال موضع استشهاد من لدن النقاد الغربيين إلى اليوم، وقد ذكره ابن حزم عند حديثه عن الفرق اليهودية خاصة العيسوية التي تؤمن بالمسيح عليه السلام، واعتبره من اليهود الذين آمنوا به عليه السلام، وهو ما استخلصه من تاريخه عند ذكره ليوحنا

---

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص: ٣٠٠-٣٠١.

(٢) حاول سبينوزا أن يبين قيمة إثبات سند الكتب الدينية من خلال معرفة إلى من تنسب هذه الكتب، خاصة إذا كانت تشتمل على أمور غير معقولة، أو منافية للواقع، إذ الأصل الإلهي المزعوم لها يحتم عدم تناقضها مع العقل أو الواقع المشهود. إلا أنه من حيث التطبيق لم يطبق سوى منهج النقد الداخلي على النصوص التوراتية، مكتفيا بالإشارة إلى الاضطراب الذي يعرفه النص التوراتي وبيان تناقض الأفكار التي يعاني منها معتمدا في ذلك على أقوال ابن عزرا أساسا مضيفا بعض الملاحظات التي تفرد بها والتي لم يشر إليها ابن عزرا، وإن لم تكن ملاحظاته تلك جديدة فقد سبقه إليها ابن حزم بقرون.

المعمدان وللمسيح عليهما صلوات الله وسلامه[١]. واستعان ابن حزم أيضا في رده على اليهود بما ورد في التلمود[٢] وأشار في أكثر من موضع إلى أقوال ابن النِّغْرِيلَّة اليهودي ورد عليها[٣].

أما النصارى فلم يقتصر على أسفار العهد الجديد بل طالع كل مؤلفاتهم الأخرى التي وضعها القساوسة والأساقفة[٤]، ويؤكد اطلاعه على هذه المؤلفات المسيحية إيراده لأقوال مختلف الفرق المسيحية، وبيان اعتقادهم في طبيعة المسيح وفي الاتحاد وكيفيته[٥].

أما أبو العباس القرطبي فقد استعان بما ألفه القديس أُغِسْطين في رده على أقوال خصمه، جاعلا من هذه الأقوال حجة عليه: "ولو كنتَ ممن له في النظر نصيب لضربت فيه بسهم مصيب ولاقتديت بمعلمكم الأزعم وأسقفكم الأعظم أغشتين فها هو يقول في مصحف العالم الكائن في أول ورقة منه: ينبغي أن يجعل الكلام في النظريات على منازلَ ودرجاتٍ ليكونَ من اجتمع معنا في الدرجة الأولى تكلمنا معه في الدرجة الثانية، ومن اجتمع معنا في الدرجة الثانية تكلمنا معه في الدرجة الثالثة، ثم نمضي كذلك إلى أقصى نهايات الكلام"[٦] واستشهد بأقوال هذا القسيس في ستة عشر موضعا خصوصا أقواله في الاتحاد[٧]، وراجع أيضا كثيرا من أقوال الآباء الكنسيين أمثال شباليش، وأريش، ودنونيشيش، وأونوميش، وأوتفش، وترتليان، وأربد، ونمرشيش، وأوريان، وفرشاط ومرحيون، وشلبانش[٨].

---

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص: ١٧٩. راجع أيضا تاريخ يوسيفوس بن كربون اليهودي المطبعة العلمية بيروت ص: ٢١٣-٢١٤.

(٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص:٣٢٤.

(٣) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص: ٢٢٥ وص:٢٤٥.

(٤) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الثاني، ص: ١٥.

(٥) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص: ١٠٩ وما بعدها.

(٦) أبو العباس القرطبي، الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام وإثبات نبوة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام تقديم وتحقيق: أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي، للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ص: ٥٧-٥٨.

(٧) نفسه ص: ٥٧-٥٨-٦٠-٦٩-٧٢-٨١-٨٢-٨٦-٨٩-١١٠-١٢٦-١٢٨-١٤٣-١٤٩-١٥٦-١٥٧.

(٨) نفسه ص: ٨١، كنا نود لو أن الدكتور أحمد حجازي السقا محقق الإعلام عرف لنا هذه الشخصيات من تكون؟ إذ اكتفى بتعريف المعروف منهم وهو أغسطين مع أنه حقق الكثير من الكتب في الرد على النصارى، وسأحاول في إعادة التحقيق التي أقوم بها القيام بذلك إن شاء الله.

الخاتمة

حاول هذا البحث في هذه الوريقات بيان الأخطاء التي ارتكبها مؤرخو حركة نقد الكتاب المقدس الغربيون **بتغييبهم المقصود لمساهمة الفكر الإسلامي**، وذلك بالوقوف مع كتابين يتميزان في نظر أصحابهما "بالموسوعية والموضوعية"، فبينا كيف تجاوز كل منهما مرحلة ازدهار الحضارة الإسلامية خاصة في الأندلس، وغيّبا إسهامات علمائها في نقد الكتب المقدسة، كما رام البحث من جهة ثانية إبراز مساهمة المسلمين في تأسيس صرح علم يدّعي الغرب اليوم قصب السبق فيه، من خلال رصد الملامح الكبرى للمناهج الغربية في نقد النصوص عند المسلمين وهما: النقد الفيلولوجي والنقد التاريخي، مبرزا أن الأسس التي يقوم عليها المنهجان سبق المسلمون إلى إرسائها، بدليل اهتمامهم باللغة التي حررت بها هذه النصوص ومقارنة نسخها المختلفة واستعانتهم بكل العلوم الأخرى لبيان تناقضات النصوص الدينية اليهودية والمسيحية، كما وظفوا معارفهم في علوم الحديث لرد كل الروايات الدينية لأهل الكتاب، بل إن مضمون منهجهم في الحديث هو نفسه الذي يقوم عليه منهج النقد التاريخي.

وعليه يمكننا استخلاص النتائج التالية:

١- أن القرآن هو المؤسس الحقيقي لعلم الأديان.

٢- أن القرآن هو المصدر الأول لعلماء الإسلام الذي استمدوا منه أدلتهم وحججهم في الرد على اليهود والنصارى، ومن خلاله تعرفوا على المخالف وانفتحوا عليه متبعين في ذلك الخطوات التي خطها القرآن في مخاطبة الآخر ودعوته إلى الحق.

٣- أن المسلمين استعملوا المناهج العلمية التي لم تكتشف إلا حديثا كالمنهج الفيلولوجي والمنهج التاريخي، إلا أنهم استعملوا مصطلحاتهم وعباراتهم الخاصة، فاستعملوا مصطلح الضبط والعدالة، في حين استعمل النقد الغربي مصطلح نقد الدقة والأمانة، ومضمونهما واحد.

٤- أن كتابات علماء الإسلام عموما والإمام ابن حزم على الخصوص كانت إلى جانب القرآن المصدر الذي اعتمد عليه النقاد الغربيون في دراستهم لكتبهم المقدسة.

من هنا يتبين لكل مهتم بهذا المجال أن ما قام به علماء الغرب أمثال سبينوزا ورشار سيمون وغيرهم كان نتيجة لاطلاعهم بشكل مباشر أو غير مباشر على النص القرآني أولا، ثم على أعمال علماء الإسلام ومؤلفاتهم النقدية التي جعلت من الكتب السماوية السابقة موضوعا لها.

مصادر البحث ومراجعه :

أولاً- المصادر العربية:

١- ابن النديم، "الفهرست"، دار المعرفة - بيروت، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

٢- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت الطبعة الثانية ١٩٩٦، الجزء الثاني.

٣- إسلامبولي سامر، ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة، رد على كتاب النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة للدكتور الطيب تيزيني، دار الأوائل دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٢.

٤- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح دار ابن كثير اليمامة مراجعة مصطفى ديب البغا بيروت ١٩٨٧م ١٤٠٧هـ.

٥- بدوي عبد الرحمان (مترجم)، النقد التاريخي: المدخل إلى الدراسات التاريخية لأنجلوا وسينوبوس، نقد النصوص لبول ماس، والتاريخ العام لإمانويل كانط، دار النهضة العربية ١٩٦٣.

٦- البيروني، أبو الريحان، ت٤٤٠هـ صحح عن النسخة القديمة المحفوظة في المكتبة الأهلية بباريس بإعانة وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد الدكن الهند ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م السلسلة الجديدة من مطبوعات دائرة المعارف العثمانية١١.

٧- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، المختار في الرد على النصارى، تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل بيروت لبنان مكتبة الزهراء القاهرة الطبعة الأولى ١٤١١هـ/١٩٩١.

٨- الخيالي، عبد الحميد محقق، رسالتان في الرد على اليهود، الرسالة الأولى لأبي محمد عبد الحق الإسلامي، الحسام الممدود في الرد على اليهود، والثانية الرد على من قال بأفضلية بني إسرائيل على العرب للسلطان العلوي الشريف أبي الربيع سليمان محمد بن عبد الله ابن إسماعيل، دراسة وتحقيق منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

٩- زالمان شازار، "تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث" تحرير: ترجمة: أحمد هويدي تقديم ومراجعة: محمد خليفة حسن، المشروع القومي للترجمة ٢٠٤ المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٠.

١٠- الزين، محمد فاروق، "المسيحية والإسلام والاستشراق"، دار الفكر- دمشق، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

١١- شحلان، أحمد أ.عبد العزيز بن عبد الله، د.محمد المختار ولد أباه، د. عبد العزيز شهبر، د.هبة نايل بركات؛ لغات الرسل وأصول الرسالات موسى - عيسى - محمد عليهم الصلاة والسلام. الرباط، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة - إيسيسكو ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

١٢- شحلان، أحمد، ابن رشد والفكر العبري الوسيط فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، المطبعة والوراقة الوطنية مراكش، الطبعة الأولى ١٩٩٩.

١٣- الشرقاوي، محمد عبد الله، بحوث في مقارنة الأديان، دار الفكر العربي ١٤١٠هـ/ ٢٠٠٠م.

١٤- شريف، محمد هاشم، "الإسلام والمسيحية في الميزان"، مؤسسة الوفاء بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م.

١٥- شفيق، منير، "الإسلام في معركة الحضارة"، الناشر للنشر والتوزيع والإعلان بيروت لبنان، دار البراق للنشر تونس، الطبعة الأولى ١٤١١هـ/١٩٩١م.

١٦- طه، عزية علي "منهجية جمع السنة وجمع الأناجيل دراسة مقارنة"، مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية ١٤١٠هـ/١٩٩٦.

١٧- العك، الشيخ خالد عبد الرحمن، "الفرقان والقرآن" دار الحكمة، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م

١٨- قاموس الكتاب المقدس، تأليف نخبة من الأساتذة اللاهوتيين، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، الطبعة الثانية بيروت ١٩٧١.

١٩- القرطبي، "الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام وإثبات نبوة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام"، تقديم وتحقيق: أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي، للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة.

٢٠- الكتاب المقدس: الأسفار القانونية الثانية" مكتبة المحبة.

٢١- الكلاّم، يوسف، "تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس، دراسة في التاريخ النقدي للكتاب المقدس في الغرب المسيحي"، تقديم الدكتور عبد المجيد الصغيّر، دار صفحات للدراسات والنشر الطبعة الأولى ٢٠٠٩.

٢٢- مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، "صحيح مسلم"، دار إحياء التراث العربي مراجعة محمد فؤاد عبد الباقي بيروت ١٩٥٤م/١٣٧٤هـ.

٢٣- "الموسوعة العربية الميسرة"، تأليف لجنة من العلماء والباحثين، إشراف محمد شفيق غربال، دار نهضة لبنان للطبع والنشر، بيروت، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٢٤- الهمداني، القاضي عبد الجبار، "المغني في أبواب التوحيد والعدل"، قوم نصوصه على نسختين خطيتين أمين الخولي بإشراف طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي الإدارة العامة للثقافة الطبعة الأولى ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م القاهرة مطبعة دار الكتب الشركة العربية للطباعة والنشر، الجزء ١٦.

٢٥- ول ديورانت، "قصة الحضارة" ترجمة عبد الحميد يونس، طبعة القاهرة: ١٩٧١م-١٩٧٢م.

٢٦- يوسيفوس، بن كربون "تاريخ يوسيفوس" المطبعة العلمية بيروت.

ثانيا: المصادر الأجنبية:

27- omp P. la critique textuelle, publication de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg, Paris, Société d'éditions les Belles lettres initiation méthode fascicule 6.

28- Delaunay, Ferdinand Philon d'Alexandrie, Écrits historiques, influence, luttes et persécutions des juifs dans le monde romain, Paris librairie académique, Dedier et Cie, Librairies-Editeurs, 1867.

29- Encyclopedia universalis, encyclopedia universalis éditeur Paris 1989, Corpus 4.

30- Genicot,L. Critique historique Louvain-La-neuve, Librairie Editeur, 1979.

31- Simon, Richard Histoire critique du vieux testament, Rotterdam 1685. MINIRVA, G.M.B.H, Unveränderter Nachdruck-frankfurt 1967.

32- TARTAR, Georges dialogue islamo-chrétien sous le calife ALMA'MUN (813-843) les épîtres d'ALHACHIMI et d'ALKINDI thèse de doctorat de 3éme cycle présentée par Georges TARTAR pasteur professeur d'arabe 1977 université des sciences humaine de Strasbourg faculté de théologie protestante.

33- Vajda Georges, introduction à la pensée juive du moyen âge, Paris, J.Vrin, 1947. In 8° (études de philosophie médiévale, XXXV).

فهرس بحث إسهامات المسلمين في تطور حركة نقد الكتاب المقدس في الغرب

الحوار مع أهل الكتاب

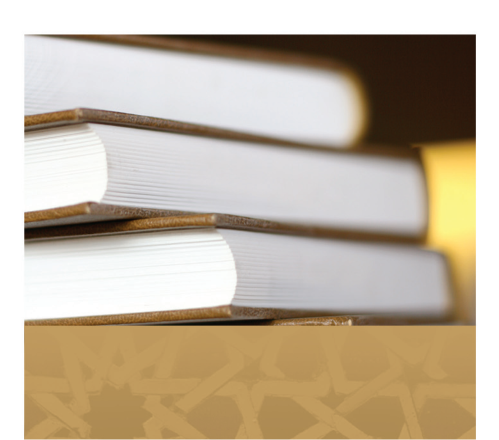
قواعده وموضوعاته

د.أحمد بن عبد اللّه الغامدي

عضو هيئة التدريس بجامعة الملك عبد العزيز

بحوثه :

- أسباب سقوط الشيوعية الماركسية (رسالة ماجستير)
- دليل الحدوث أصوله ولوازمه – عرض ونقد – (رسالة دكتوراه)
- الطعن في الصحابة رضي اللّه عنهم حكمه وآثاره
- عبق الزهر من حديث النهي عن سب الدهر



ملخص البحث

من حكمة الله تعالى أن خلقَ الخير والشر، وجعل الحق في صراعٍ مع الباطل وإن كانت الغلبةُ للحق وأهله، إلا أن النصوص الشرعية أمرت بمجاهدةِ أهل الباطل، ومن طرائق مجاهدتهم كشف شبههم، والرد على باطلهم، وإقامة الحجة عليهم بالبيانِ والبرهان؛ لأن كيدهم لهذا الدين كائن في كل زمان وكل مكان، ويتولى كبر ذلك أهل الكتاب - اليهود والنصارى - ومن ألوان كيدهم في هذه الأزمنة الدعوات المختلفة التي تنادي بـ"التآلف بين الأديان" ولا تآلف إلا عن طريق الحوار، فجاءت هذه الدراسة المختصرة تبيّن مشروعية الحوار معهم، وتظهر في الوقت ذاته أهم أهدافهم التي يسعون لتحقيقها، والتي تتمثل في المحافظة على دينهم، ونشر عقيدتهم، ولهذا اهتمت هذه الدراسة ببيان المنهج الشرعي الذي يجب أن يُسلك عند محاورتهم، وذلك بوضع القواعد التي جاءت بها النصوص، وأرشدت إليها، وحثت على سلوكها، كما كشفت هذه الدراسة عن خلو مؤتمرات الحوار وندواته من أهم الموضوعات التي يجب أن يقع التحاور فيها، فاهتمت بذكر الموضوعات الأساسية التي يجب أن تتضمنها هذه الحوارات، لتؤتي ثمارها، وتحقق الغاية منها.

المقدمة

الحمدُ لله الواحد الأحد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن لهُ كفواً أحد، والصلاةُ والسلامُ على خيرِ خلق الله، محمد بن عبد الله، خير من جاهد في الله بلسانهِ ويده، ففتح اللهُ به قلوباً غلفاً، وآذاناً صماً، كشف الله به الغمة، وأقام به الحجة، وأزاح به الظلمة، وجاء بشريعةٍ ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، فصلى الله عليه وعلى آلهِ، وصحبهِ، وعلى من سار على نهجهِ، واقتفى أثره، واهتدى بهديه، إلى يوم يبعثون.

أما بعد: فإن الله تعالى قال: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾ ﴾ [هود: ١١٨-١١٩].

فهذه حكمة الله تعالى في عباده أن يكونوا مختلفين في معتقداتهم وأديانهم، إلا تلك الطائفة التي اتخذت من الحق والهدى طريقا لها، فتبعت أمر الله تعالى، وأمر رسله عليهم السلام، ومع الإقرار بهذا التنوع والتضاد، فإنه لابد من الصراع بين الحق والباطل، وإن كانت الغلبة للحق وأهله، إلا أن أصحابه مأمورون بمجاهدة أهل الباطل بالنفس والمال، والحجة والبرهان، كما دلت على ذلك النصوص من السنة والقرآن، وهذا أصل أصيل، لا يجوز تركه، ولا الإعراض عنه، ولا الزهد فيه، وذلك من أجل إحقاق الحق، ودفع الباطل، وكشف الشبهة،

ورد الفرية، مقاومة لأعداء هذا الدين وأهله، الذين لن يكفوا أذاهم، ولن يُنال رضاهم حتى يدخلوا الناس في دينهم، وهذه الحقيقة لا تحتاج إلى حوار ولا جدال، ولا إلى كبير عناء في الإثبات والاستدلال. قال تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٢٠﴾﴾ [البقرة: ١٢٠].

ومن صور هذا الكيد في هذه الأزمنة، الدعوات المختلفة التي تنادي بـ "التقارب" و"التعايش" و"التآلف بين الأديان" وهذا لن يكون إلا عن طريق الحوار، ولا حوار إلا بتقارب الأفكار، وهذا لن يكون إلا بقبول الآخر، وإقرار الانفتاح والتعددية، والتسليم بأنه لا دين يملك كل الحقيقة! فتكاثرت الدعوات التي تطالب بالحوار لإزالة الكراهية وإحلال التعايش والسلام، ونسيان الماضي بما فيه من تصادم وخصام! وإذا كان من المسلّم به أن الدعوةَ للحوار وجدال أهل الكتاب بالتي هي أحسن لا إشكال فيها، ولا غبار عليها، إلا أنه بتأمل كثير من تلك الكتابات والدعوات، يتبيّن أنها في عمومها افتقرت إلى التأصيل الشرعي، وخلطت بين الأمور، وتجنت على النصوص، وبالغت في رد الأصول، وجهلت طريق الوصول، لهذا رأيتُ أن أضع هذه الخطوط العريضة في مسألة الحوار مع أهل الكتاب، لما ذكرتُ، ولكثيرٍ من الأسباب من أهمها:

١- افتقار كثير من الكتابات إلى التأصيل الشرعي لكيفية الحوار مع أهل الكتاب.

٢- إيضاح بعض الأهداف التي يرغب أهل الكتاب في تحقيقها من وراء هذه الحوارات، ليتبيّن المسلم حقيقتهم، وأنه لولا تحقيق مصالحهم المختلفة لما وافقوا عليها، وطالبوا بها.

٣- الإصرارُ من كثير من كتاب ودعاة الحوار - من المسلمين - على أن هذه الحوارات لا علاقة لها بالدين، وأن إقحام الدين فيها إفشال لها.

٤- كثرةُ التأويل للآيات القرآنية المتعلقة بمسألةِ جدال وحوار أهل الكتاب، والتعسف في جذبها بجهل إلى الدلالة على آرائهم وأفكارهم.

٥- كثرةُ وفداحة الآثار السلبية التي ترتبت على فتح باب الحوار مع أهل الكتاب - دون قيد أو ضابط - ومن أبرزها التساهل في كثير من الأصول، ومشاركتهم في بعض الطقوس، تحت مظلة أن الجميع أهل توحيد، ينتمون لإبراهيم عليه السلام، مما لزم معه كشف الحقيقة وإزالة اللبس.

٦- خلو الكتابات والمؤتمرات واللقاءات من الحديث عن الشركِ ووجوب محاربته، وبيان فساد عقائد النصارى في التثليث، والصلب، مع ثبوت بطلانها وفسادها، شرعاً وعقلاً، وباعتراف أهلها، ومع ذلك لا تجد لبيان فسادها ذكراً عند دعاة الحوار وكتابه.

لهذه الأسباب ولما ذكرت قبلها، آثرتُ الكتابةَ في هذا الموضوع، وجعلت عنوان الدراسة "**الحوارُ مع أهل الكتاب قواعدهُ وموضوعاتهُ**" وقد قسمته إلى مقدمةٍ وخمسةِ مباحث، فالمقدمةُ أشرتُ فيها إلى إرادةِ الله تعالى وحكمته التي اقتضت أن يخلق الخير والشر وأن يقع الصراع بينهما، وأن أهلَ الحق مطالبون بنصرتهِ والدفاع عنه، وأشرتُ فيها إلى الأسباب التي دفعتني للكتابة في هذا الموضوع، ثم كان المبحث الأول عن التعريف ببعض المصطلحات، وأشرت إلى أن بعض العلماء لم يفرق بين المصطلحات المتعلقة بمسألة المناظرة والمحاورة والمجادلة وما في معناها، وبعضهم يرى الفرق، وإن كانوا يرون أن كافة المصطلحات تندرج تحت الحوار ثم يقع التمييز بينها بعدئذ، أما المبحث الثاني فتحدثت فيه بإشارات بسيطة عن مشروعية الحوار مع أهل الكتاب، وبيّنت أن النصوص دالة على جوازه، وأشرتُ إلى الخلاف في مسألة نسخ آية الجدال بآية السيف وبينتُ أن القول بالنسخ ممتنع لعدم وجود الدليل، ولا يصار إلى النسخ أصلا مع إمكان الجمع بينهما، أما المبحثُ الثالث فكان عن أهداف الحوار مع أهل الكتاب، وبينتُ فيه أهداف أهل الكتاب من الحوار، وأن غرضهم منه خدمة عقائدهم، ونشر باطلهم، وجذب الناس إليهم، ومحاولة الحصول على الاعتراف بدينهم، أما المبحث الرابع فكان عن القواعد التي يجب مراعاتها عند حوار أهل الكتاب، حتى يؤتي الحوار ثمراته، ويحقق المسلم من ورائه غاياته، التي ترتبط في أصولها وفروعها بالدعوةِ إلى الله تعالى، والإيمان برسوله صلى الله عليه وآله وسلم وبما جاء به، أما المبحثُ الخامس فكان عن موضوعاتِ الحوار مع أهل الكتاب، وبينتُ فيه أهم الموضوعات التي يجب أن يتضمنها الحوار معهم، فمنها ما يُدعون إليه، ومنها ما يتعلق ببيان بطلان عقائدهم وفسادها، ثم كانت الخاتمة وفيها أهم النتائج، والتوصيات.

وبعد فما هذه الأسطر إلا جهد متواضع، أسهم به في تحقيق جملة من القواعد والمبادئ المأخوذة من الأصول الشرعية، لبيان الطريقة التي ينبغي أن يكون عليها الحوار مع أهل الكتاب، ليثمر ثمراته، ويحقق أهدافه، ويؤجر المطالب به ويسلم مراده، والله أسأل التوفيق والإعانة.

المبحثُ الأول:
التعريفُ ببعض المصطلحات

لا ريبَ في وجود كثيرٍ من المصطلحات التي تُبحث تحت هذا المفهوم - الحوار - خاصة تلك التي يُقصد بها البرهنة على صحةِ الدعوى، أو إقامة الحجة على الغير ونحو ذلك، وهذه إشاراتٌ مختصرة للتعريفِ بمصطلح الحوار وغيره مما هو في معناه:

تعريف الحوار والمحاورة لغة واصطلاحاً:

أصله يرجع إلى حور، يقول "ابن فارس"[1]: الحاء والواو والراء، ثلاثة أصول، ومنها الرجوع، يقال: حارَ إذا رجع، قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ ۝١٤ بَلَىٰٓ﴾ [الانشقاق: ١٤-١٥] والحَوْر: مصدر حارَ حوْراً رجع[3].

(١) هو: أحمد بن فارس اللغوي، برع في اللغة، وله العديد من المؤلفات منها :اختلاف النحويين، فقه اللغة، كانت وفاته سنة ٣٩٠ هـ، بالري.

انظر: وفيات الأعيان (١/ ٣٥-٣٦). لابن خلكان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/١٩٩٧ م، مكتب التحقيق، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(٣) انظر: معجم مقاييس اللغة (١١٥/٢، ١١٧). تحقيق محمد عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، دون ذكر لرقم الطبعة.

أما في الاصطلاح: فيقصد بالمحاورةِ المراجعة في الكلام، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا وَتَشۡتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسۡمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ ١ ﴾ [المجادلة: ١].

فمعنى الحوار يرجع إلى الكلام الذي يدور بين طرفين، لذلك قيل في تعريفه: (نوع من الحديث بين شخصينِ أو فريقين، يتم فيه تداول الكلام بينهما، بطريقةٍ متكافئة فلا يستأثر به أحدهما دون الآخر، ويغلب عليه الهدوء والبعد عن الخصومةِ والتعصبِ) [(١)].

ومما قيل في تعريف المحاورة أنها: (مراجعة الكلام والحديث بين طرفين، ينتقل من الأول إلى الثاني، ثم يعود إلى الأول وهكذا، دون أن يكون بين هذين الطرفين ما يدلُ بالضرورةِ على وجود الخصومة) [(٢)]. وبناء على ما سبق فالمحاورة هي المراجعةُ في الكلام.

تعريف الجدل في اللغة والاصطلاح:

لغة: يذكر "ابن فارس" أن (الجيم والدال واللام أصلٌ واحدٌ، وهو من بابِ استحكام الشيء في استرسالٍ يكون فيه، وامتداد الخصومة، ومراجعة الكلام) [(٣)].

والجدَل: اللَّدَدُ في الخصومة، والقدرةُ عليها، يقال: جادلتُ الرجل فجدلته جَدلا أي: غلبته[(٤)]. فالجدال والمجادلة كما هو ظاهر من مدلولها اللغوي تعني المحاورة، ولكن بطريقة يتخللها النزاع وطلب الغلبة في الغالب.

الجدل في الاصطلاح: كثرت الأقوالُ في معنى الجدل اصطلاحاً، ولا غرابة في ذلك لوجودِ هذا المصطلح من عصورٍ متطاولةٍ في القدم - مع مراعاة الاختلاف في مدلوله والغاية منه - فقد تحدث عنه الفلاسفة اليونان، والكلمة اليونانية "دياليجو"ومعناها المحادثة، أو

(١) في أصول الحوار (١١). الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.

(٢) في أصول الحوار (١٢).

(٣) معجم مقاييس اللغة (١/ ٤٣٣).

(٤) انظر: لسان العرب (١١/ ١٠٣-١٠٥). لابن منظور، دار صادر، بيروت، دون ذكر لرقم الطبعة، أو تاريخها.

المجادلة[١]، ومن معانيها أيضا: الحوار[٢]، المحاجة، فن النقاش[٣].

ومن تعريفات الجدل في الاصطلاح عندهم: (فن الحوار أو البحث عن الحقيقةِ عن طريق السؤال والجواب)[٤].

أو هو: فن الوصول إلى الحقيقة، وذلك عن طريق اكتشاف المتناقضات التي يتضمنها استدلال الخصم[٥].

قلتُ: وهذا الأسلوب نافع جداً في جدال أهل الكتاب ومحاورتهم؛ لأن كثيراً مما يذكرونه عن كتبهم يناقض بعضه بعضاً، بل متناقض في نفسه، وإذا بطل ما يحتجون به ويركنون إليه، بطل كل ما يبنونه عليه.

أما الجدلُ عند المسلمين فقد اهتم به علماء الإسلام دراسة وبياناً، ومن التعريفات الواردة فيه، أنه: (تردد الكلام بين الخصمين إذا قَصَد كلُ واحد منهما إحكامَ قوله، ليدفعَ بهِ قولَ صاحبه)[٦].

وقيل: الجدل (مقاومة الحجة بالحجة)[٧]، وقيل في تعريفه أيضاً: (دفع المرء خصمه عن

---

(١) انظر: مذاهب فكرية معاصرة (٢٦٩). محمد قطب، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، دار الشروق.

(٢) انظر: موقف ماركس وأنجلز من الآداب العالمية (٢٩). رمسيس عوض، مكتبة الأنجلو المصرية.

(٣) انظر المذاهب المعاصرة وموقف الإسلام منها (١٢٧). الدكتور/ عبد الرحمن عميرة، الطبعة الرابعة، ١٤٠٢هـ /١٩٨٢ م، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض.

(٤) الجدل بين أرسطو وكانط (١٣-١٤). د. محمد فتحي عبد الله،الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت. وانظر: منهج الجدل والمناظرة (٦٣-٦٥). ويظهر من مؤلفات "أفلاطون" استخدامه لهذا الأسلوب غالباً، انظر على سبيل المثال: محاورة بروتاجورس (٦١-١٧٢) ترجمة الدكتور/عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١م، دون ذكر لرقم الطبعة.

(٥) انظر: مذاهب فكرية معاصرة (٢٦٩). وهو تعريف "ستالين" لكلمة " ديالكتيك".

(٦) الفقيه والمتفقه (٥٥١/١) للخطيب البغدادي، تحقيق عادل العزازي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٨هـ / دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، السعودية.

(٧) النهاية في غريب الحديث والأثر (٢٤٩/١-٢٥٠). لابن الأثير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، دون ذكر لرقم الطبعة.

إفساد قوله: بحجةٍ، أو شبهةٍ، أو يقصد به تصحيح كلامه وهو الخصومة في الحقيقة) [1].

ويظهرُ أن الجدلَ في أصلهِ أمرٌ مذموم؛ لأن القصدَ منهُ في الغالب إظهار الغلبة، وإفحام الخصم، ولذلك ما ورد في القرآن الكريم إلا مقيداً بأن يكون بالتي هي أحسن.

ولعله من المفيد الإشارة إلى أن بعض الباحثين فرّق بين الجدل والحوار، وذلك بالنظر إلى مدلول كل منهما، فبداية يقال: إن كلا من الجدل والحوار يلتقيان في أنهما حديث أو مراجعة للكلام بين طرفين، لكنهما يفترقان بعد ذلك، فالجدل في الغالب يُقصد به اللدد في الخصومة، والشدة في الكلام، والعناد والتمسك بالرأي، والتعصب له.

أما الحوارُ فهو مراجعةُ الكلام بين الطرفين، دون أن يكون بينهما ما يدل على وجود الخصومة، والقرآن العظيم يدل على هذا الفرق، فيستخدم الجدال في المواضع غير المرضي عنها، أو غير المجدية، بخلاف الحوار[2].

قلتُ: لقد جاءت الآيات الكريمة بلفظ الجدال مع أهل الكتاب، وقيّدته بأن يكون بالتي هي أحسن، وعلى هذا فإن الجدال إذا كان بهذا الوصف، ومن أجل الدفاع عن الحق، ورد الباطل، وإقامة الحجة فهو محمود مأمور به، ولهذا لا غرابة لو قيل عن مؤتمرات الحوار التي تعقد بين المسلمين والنصارى: "الجدال مع أهل الكتاب" فهذا مصطلح شرعي، له ضوابطه وقواعده.

تعريف النظر في اللغة والاصطلاح:

لغة: يقول "ابن فارس" (النون والظاء والراء أصلٌ صحيح يرجع فروعه إلى معنى واحد هو: تأمل الشيء ومعانيه، ثم يستعار ويتسع فيه) [3].

---

(١) التعريفات (١٠٦) الجرجاني، تحقيق الدكتور/عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى،١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، عالم الكتب.

(٢) انظر: في أصول الحوار (١٢). الحوار مع أهل الكتاب أسسه ومناهجه (١٠٤-١٠٦) خالد بن عبد الله القاسم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض. الحوار آدابه وضوابطه (٢٠-٢٤)، يحيى بن محمد زمزمي، الطبعة الثالثة،١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م، دار المعالي.

(٣) معجم مقاييس اللغة (٥/٤٤٤).

والأصلُ في النظرِ من حيث اللغة إما التأمل، وإما أن فيه دلالة على التقابل؛ لأن كل واحدٍ من المتناظرين ينظر إلى صاحبه.

أما تعريفُ النظر في الاصطلاح:

فيقصد به في هذا الجانب التأمل والتفكر للوصولِ إلى نتيجة ما، ويمكن حملهُ على النظرِ في القولِ ودليله لمعرفةِ قبوله أو رده، ولهذا عرّفه إمام الحرمين[1] بقولهِ: (المرادُ بالنظر ههنا فكر القلب وتأمله في حال المنظور ليعرف حكمه... وحقيقة هذا النظر هو التأمل، أو التفكر، أو التدبر، أو الاعتبار، أو الاستدلال، وكل واحد من هذا يصلح أن يكون حداً لما نعنيه بالنظر) [2]. ومن المعلوم أن المناظرة مأخوذةٌ من النظرِ؛ والنظرُ: فكر يطلب به علم أو ظن؛[3] لأن كل واحد من المتناظرين يروم الوصول إلى إظهارِ الصواب - هذا إن كان هدف المتناظرين إظهار الحق - ولهذا قيل المناظرة هي: (النظرُ بالبصيرةِ من الجانبينِ في النسبةِ بين الشيئينِ إظهاراً للصواب) [4].

وجاء في شرحِ الولدية: (هي تردد الكلام بين الشخصين، يقصد كل منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه) [5].

---

(١) الإمام عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، إمام الحرمين، شيخ الشافعية، اهتم بعلم الكلام، فزلت به القدم، إلا أنه في آخر حياته رجح مذهب السلف في الصفات وأقرَّه، كما في العقيدة النظامية، له العديد من المصنفات منها: العقيدة النظامية، الشامل، الإرشاد، الكافية في الجدل، البرهان، وغيرها. انظر عن ترجمته: سير أعلام النبلاء (٤٧-٤٦٨/١٨). للذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، الطبعة السابعة ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

(٢) الكافية في الجدل (١٧). وضع حواشيه خليل المنصور، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، دار الكتب العلمية،بيروت، لبنان.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير (٥٧/١). لابن النجار، تحقيق الدكتور/ محمد الزحيلي، والدكتور/ نزيه حماد، ١٤١٨هـ /١٩٩٧م، مكتبة العبيكان الرياض، السعودية، إرشاد الفحول (١٣/١) للشوكاني، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، مكتبة الباز، مكة المكرمة، السعودية.

(٤) التعريفات (٢٨٧).

(٥) شرح عبد الوهاب بن حسين الآمدي على الولدية في آداب البحث والمناظرة (٧). مكتبة ومطبعة مصطفى البابي، ١٣٨٠ هـ / ١٩٦١م.

ومما يجب التنبه له أن بعض العلماء فرّقَ بين المناظرةِ والمجادلةِ، واعتبر أن المقبولَ من هذين الأمرين هو المناظرة لا المجادلة، وذلك لأن الجدالَ عند هؤلاء ضربٌ من إلزامِ الخصمِ وكسره، وإظهار الغلبة عليه، بعيداً عن مسألةِ الحقِ والصوابِ من عدمهِ. يقول صاحب الولدية: (والمناظرةُ في العرفِ هي المدافعة ليظهر الحق) [1].

قال الشارح - بعد أن بيّن معنى المناظرة وأن المقصود منها إظهار الحق مطلقاً -: (وهو احترازٌ عن الجدلِ فإنه مدافعة لإسكات الخصم؛ لأن كلا من المجادلين يريد حفظ مقاله، وهدم مقال خصمه، سواء كان حقاً أو باطلاً) [2].

والرأي الآخر لا يفرق بينهما، بل يجعل المجادلة والمناظرة شيئاً واحداً، وأن الفرقَ إنما يقع بسبب الاشتقاق اللغوي ليس إلا، وممن ذهب إلى هذا القول "الجويني" حيث يقول: (ولا فرق بين المناظرةِ والجدال والمجادلة والجدل في عرف العلماء بالأصولِ والفروع، وإن فرق بين الجدل والمناظرة على طريقة اللغة؛ وذلك أن الجدلَ في اللغةِ مشتقٌ من غير ما اشتق منه النظر)[3].

وعلى هذا فالمعنى الاصطلاحي فيه معنى التناظر الذي هو التقابل، سواء بين الأشخاص، أم بين الأدلة، وفيه معنى الانتظار، حيث ينتظر كل واحد من الطرفين صاحبه ليتم كلامه، وفيه معنى التأمل، حيث يتأمل كل واحدٍ منهما في كلامهِ وكلامِ مناظره، حتى لا يقع في الخطأ[4].

تعريف المراء لغة واصطلاحاً:

لغة: يطلق على الذهابِ والمجيء والتردد، جاء في اللسان: (مار يمور موراً، إذا جعل يذهب ويجيء ويتردد... والمماراة المعارضة) [5].

---

(١) شرح الولدية (٧).

(٢) المرجع نفسه (٧).

(٣) الكافية في الجدل (١٧- ١٨).

(٤) انظر: منهج الجدل والمناظرة (١ / ٣١). الدكتور/ عثمان علي حسن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٠م، دار أشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية.

(٥) لسان العرب (٥/ ١٨٦). باب الراء، فصل الميم.

أما في الاصطلاح: فيعرفه "الجرجاني"[(١)] بقولهِ: (طعنٌ في كلامِ الغير لإظهار خلل فيه من غير أن يرتبط به غرض سوى تحقير الغير) [(٢)].

ويظهر من تعريف "الجرجاني" أن المراءَ يكون في كل أحيانهِ مذموماً.

والمقصود أن المصطلحات التي تدل على معنى الحوار كثيرة ومتعددة [(٣)]، وقد فرّق بعض العلماء والكتاب بينها، وقال بعضهم إنها من قبل المترادفات[(٤)]، وبعضهم وإن حَكَمَ بالفرقِ بينها إلا أنه يرى أن الحوار يشمل الأنواع المذكورة؛ لأنها تشترك معه في مراجعةِ الكلام وتداوله بين طرفين، فهي تدخل في معنى الحوار من هذه الجهة، ثم تفترق بعد ذلك في دلالة كل منها على أمر يميزه عن الآخر[(٥)].

قلتُ: ومما يتعيّن ذكره أن الجدلَ نوعٌ من أنواع الحوار، إذا كان في الجانبِ المحمود منه، كما حددته وقيدته الآية الكريمة ﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

وهذه إشارة مختصرة لمسألة مشروعية الحوار مع أهل الكتاب، من خلال هذه الآية الكريمة وغيرها من النصوص.

---

(١) علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني، له باع في العربية، له العديد من المؤلفات منها: شرح مواقف الإيجي، شرح السراجية، في الفرائض، التعريفات، ولد سنة ٧٤٠هـ، ومات سنة ٨١٦هـ بشيراز. انظر: الأعلام (٥ / ٧). خير الدين الزركلي، الطبعة العاشرة، ١٩٩٢م، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

(٢) التعريفات (٢٦٢). وانظر عن المراء مفهومه، وحكمه، وأسبابه، وآثاره، وموقف العلماء منه، وطرق علاجه والوقاية منه، كتاب: المراء في الدين (٢٥) وما بعدها. الدكتور /محمد بن عبد العزيز العلي، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية.

(٣) يذكر بعض الباحثين من هذه المصطلحات: المخاطبة، المباحثة، المراجعة، المطارحة، المعارضة، المناقضة، المداولة،المداخلة، وغيرها. انظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (٦٩). الدكتور / طه عبد الرحمن، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، المركز الثقافي العربي، الدار البضاء.

(٤) انظر: منهج الجدل والمناظرة (٣٢/١ - ٣٣). الحوار مع أهل الكتاب (١٠٦). الحوار آدابه وضوابطه (٢٨).

(٥) انظر: الحوار آدابه وضوابطه (٣١). بتصرف.

المبحثُ الثاني: مشروعية الحوار مع أهل الكتاب

ورد في النصوص الشرعية ما يدل على ذم الجدل[1] وسوء عاقبته، غير أنه ورد في بعض النصوص ممدوحاً ويُثنى على صاحبه، ولا ريب أن هذا يدل على التغاير بين الأمرين، والفصل في ذلك أنه عند الإطلاق، وإرادة الباطل، ورد الحق، يكون مذموماً، قال تعالى: ﴿ مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ﴾ [غافر: ٤]. وقال جل وعلا: ﴿ وَجَٰدَلُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ لِيُدۡحِضُواْ بِهِ ٱلۡحَقَّ ﴾ [غافر: ٥]. وقال تبارك وتعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ ٨ ﴾ [الحج: ٨].

أما إن قُيدَ الجدال وكان من أجل الدعوة إلى الله تعالى، ودفع الباطل، وبيان الحق، والانتصار له، فهو محمودٌ مأمورٌ به، إما على سبيل الوجوب، أو الاستحباب، حسب مقتضى الحال.

ومن الأمثلةِ على ذلك قوله جل وعلا: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ﴾ [النحل: ١٢٥] وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

---

(١) استخدمت الجدل هنا لورود اللفظة في النصوص، ولأن العلماء - المتقدمين خاصة - كانوا يعبرون بلفظ الجدل، والمجادلة، والمناظرة، وقد أشرت من قبل إلى أن الجدل نوع من أنواع الحوار، فليتنبه.

وبهذا القيد، بل القيود - الدعوة والحكمة والموعظة الحسنة - يتبيّن أن الحوارَ أو الجدال مع أهل الكتاب أمرٌ مشروع، ومما يدل على ذلك ويُرغب فيه، أنه ﷺ فعله[1] وطلبَ من أمتهِ جهاد الأعداء، باللسان والقلب والمال، فعن عبد الله بن مسعود ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: " ما من نبي بعثَهُ اللّهُ في أمةٍ قبلي إلا كان له من أمتهِ حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره ثم إنها تَخلُفُ من بعدهم خلوفٌ يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل"[2].

وعن أنس بن مالك ﷺ أن النبي ﷺ قال: "جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم"[3].

وقد بيّن العلماء من خلال تلك النصوص أن الجدلَ ينقسمُ إلى قسمين والحكم عليه إنما يكون بحسب الغاية منه. يقول "إمام الحرمين": (من الجدل ما يكون محموداً مرضياً، ومنه ما يكون مذموماً محرماً، فالمذموم منه ما يكون لدفع الحق، أو تحقيق العناد، أو ليلبس الحق بالباطل، أو لما لا يطلب به تعرف ولا تقرب؛ أو للمماراة وطلب النجاة والتقدم، إلى غير ذلك من الوجوه المنهي عنها، وهي التي نص الله سبحانه في كتابه على تحريمها، فقال: ﴿ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴿٥٨﴾ ﴾ [الزخرف: ٥٨]... وأما الجدالُ المحمود المدعو إليه، فهو الذي يحق الحق، ويكشف عن الباطل، ويهدف إلى الرشد، مع من يرجى رجوعه عن الباطل إلى الحق، وفيه قال سبحانه: ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ ﴾ [النحل: ١٢٥].

---

(١) انظر: تاريخ الجدل (٤٩). وما بعدها محمد أبو زهرة، لطبعة الأولى، دار الفكر العربي.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي (٢/ ٢٧). كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان.

(٣) رواه الدارمي (٢/٢١٣) كتاب الجهاد،باب في جهاد المشركين باللسان واليد. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

وقال الألباني: إسناده صحيح، انظر مشكاة المصابيح (٢/١١٢٤) حديث رقم (٣٨٢١). الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، المكتب الإسلامي،بيروت. يقول "ابن حزم" بعد أن ذكر الحديث: (وهذا حديث في غاية الصحة، وفيه الأمر بالمناظرة وإيجابها، كإيجاب الجهاد والنفقة في سبيل الله). الإحكام (١ / ٢٩). تحقيق لجنة من العلماء، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ، دار الجيل، بيروت، لبنان.

ومما يجبُ ذكرهُ والإشارةُ إليه أن بعض الناس منع من الحوار والجدال، مستنداً إلى بعض النصوص، كقوله جل وعلا: ﴿ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ۖ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا ۖ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿١٥﴾ وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِن بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ﴿١٦﴾ ﴾ [الشورى: ١٥-١٦].

وقد أجاب "ابن حزم" عن ذلك بقوله: (وهذه الآية مبينة وجه الجدال المذموم... فيمن يحاج بعد ظهور الحق، وهذه صفة المعاند للحق، الآبي من قبولِ الحجةِ بعد ظهورها، وهذا مذموم عند كل ذي عقلٍ... ووجدناه تعالى قد قال: ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾ ﴾ [النحل: ١٢٥] فكان تعالى قد أوجب الجدال في هذه الآية، وعلّم فيها تعالى جميع آداب الجدال كلها، من الرفق والبيان، والتزام الحق، والرجوع إلى ما أوجبته الحجة القاطعة) [١].

ويذهب "ابن حزم" إلى وجوب المناظرة والجدال، ولكن بضوابطه وشروطه، فيقول في قول الله تبارك وتعالى: ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۖ ﴾ [العنكبوت: ٤٦] فأمر عز وجل كما ترى بإيجاب المناظرة في رفق، وبالإنصاف في الجدال، وترك التعسف، والبذاء، والاستطالة، إلا على من بدأ بشيء من ذلك، فيعارض حينئذ بما ينبغي) [٢].

ثم إنه قد وقع الخلاف في مسألة نسخ آية الجدال لأهل الكتاب بآيات القتال، فذهب بعض العلماء إلى أنها محكمة في جهةِ العصاة من الموحدين، ومنسوخة بالقتال في حق الكافرين[٣].

أما الرأي الآخر فهو القائل بمنع النسخ للآية، إذ لا دليل على ذلك، ولا يصار إلى القولِ

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٢١- ٢٢)

(٢) الإحكام (١/ ٢٣-٢٤).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (١٠ / ١٧٧). تحقيق عبد الرزاق المهدي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان. وانظر: زاد المسير (٤ / ٥٠٦). ابن الجوزي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ /١٩٨٧م المكتب الإسلامي، بيروت، وذكر أن بعض علماء التفسير قالوا بذلك.

بالنسخِ إلا بدليل، ولا دليل هنا. يقول "الطبري"[١]: (لا معنى لقول من قال: نزلت هذه الآية قبل الأمر بالقتال، وزعم أنها منسوخة؛ لأنه لا خبر بذلك يقطع العذر، ولا دلالة على صحته من فطرة عقل) [٢]. ويقول: (إنه لا يجوز أن يحكم على حكم الله في كتابه بأنه منسوخ إلا بحجةٍ يجب التسليم لها من خبر، أو عقل) [٣].

كما بيّن شيخ الإسلام بطلان القول بنسخِ آية المجادلة لأهلِ الكتابِ، ومما قاله: (إن من الناس من يقول: آيات المجادلة والمحاجة للكفار منسوخات بآية السيف، لاعتقاده أن الأمر بالقتال المشروع ينافي المجادلة المشروعة، وهذا غلط، فإن النسخ إنما يكون إذا كان الحكم الناسخ مناقضا للحكم المنسوخ... فأما مع إمكان الجمع بين الجدال المأمور به والقتال المأمور به، فلا منافاة بينهما، وإذا لم يتنافيا، بل أمكن الجمع لم يجز الحكم بالنسخ، ومعلوم أن كلا منهما ينفع حيث لا ينفع الآخر، وأن استعمالها جميعاً أبلغ في إظهار الهدى ودين الحق) [٤] ثم ذكر العديد من الوجوه التي تدل على ذلك وتبيّنه[٥]، ومما ذكره أن المشرك المستجير إذا طلب أن يسمعَ كلام الله تعالى مُكن من ذلك، حتى يسمعه سماعاً يتمكن معهُ من فهم معناه، لتقوم حجة الله تعالى عليه[٦]، وكذلك فإن رسولَ الله ﷺ قد سمعَ من وفد أهل نجران، مع أن الجهادَ مأمورٌ به[٧]، ثم إنه من المعلوم أن القتال إنما شُرع للضرورةِ، ولو أن الناسَ آمنوا بالآيات، لما احتيج إليه، فبيان آيات الإسلام وبراهينه واجب مطلقاً وجوباً أصلياً، وأما الجهادُ فإنما شُرعَ للضرورة، فكيف يكون هذا مانعاً من ذلك[٨].

---

(١) الإمام الحافظ الثقة المجتهد محمد بن جرير أبو جعفر، كان فقيها عالما بالسنن، من مصنفاته: تاريخ الأمم والملوك، التبصير في معالم الدين، ولد سنة ٢٢٤هـ / ومات سنة ٣١٠هـ، انظر عن ترجمته: سير أعلام النبلاء (١٤ / ٢٦٧- ٢٨٢).

(٢) جامع البيان (م/١١/ج/٢١/٣). دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م، دون ذكر لرقم الطبعة.

(٣) المرجع نفسه، ذات المجلد، والجزء، والصفحة.

(٤) الجواب الصحيح (١/٧٣-٧٤). تحقيق مجدي قاسم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، مكتبة البلد الأمين، جدة.

(٥) انظر: الجواب الصحيح (١ / ٧٤ - ٨٧).

(٦) انظر: المرجع نفسه (١/ ٧٤ - ٧٥).

(٧) انظر: المرجع نفسه (١ / ٧٥).

(٨) انظر الجواب الصحيح (١ / ٨٣).

ولهذا فإن علماءَ الإسلام قاموا بمحاورة أهل الكتاب، وإقامة الحجة عليهم[١]، وهذا أصل لا يترك، فعله رسول الله ﷺ، وصحابته ﷺ، من بعده. يقول "ابن القيم"[٢]: (والمقصود أن رسول الله ﷺ لم يزل في جدال الكفار على اختلاف مللهم ونحلهم إلى أن تُوفي، وكذلك أصحابه من بعده، وقد أمر اللهُ سبحانه بجدالهم بالتي هي أحسن في السور المكية والمدنية، وأمرهم أن يدعوهم بعد ظهور الحجة إلى المباهلة، وبهذا قام الدين، وإنما جعل السيفُ ناصراً للحجة، وأعدلُ السيوف سيفٌ ينصرُ حُججَ الله وبيناته، وهو سيفُ رسوله وأمته) [٣].

وإذا تقرر هذا فإن محاورةَ ومجادلةَ أهل الكتاب جائزةٌ، بل مستحبة، بل واجبة (إذا ظهرت مصلحته من إسلام من يرجى إسلامه منهم، وإقامة الحجة عليهم، ولا يهربُ من مجادلتهم إلا عاجزٌ عن إقامةِ الحجة، فليول ذلك إلى أهله، وليُخَل بين المطيِّ وحاديها، والقوس وباريها) [٤].

والمقصود أن القولَ بجواز حوار أهل الكتاب أمرٌ جاءت به النصوص، بل دعت إليه ورغبت فيه، إن كانت الغاية والقصد منه رد الباطل، وإظهار الحق، لذلك اهتم علماء الإسلام بوضع الآداب والضوابط والشروط الخاصة بالمجادلة والحوار.

ومن المعلوم أن شرط المحاور من أهل الكتاب هو عدم الظلم، كما بيّنته الآية

---

(١) انظر على سبيل المثال: زاد المعاد (٥٥٩/٣-٥٦١) ابن القيم، تحقيق شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، الطبعة الثالثة، ١٤٢٥ / ٢٠٠٥م، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان. التفسير الكبير (٢٤٦/٣-٢٤٧). للرازي، تحقيق دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨م، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

(٢) الإمام الحافظ لازم شيخ الإسلام وأخذ عنه كثيرا، فهو شيخ الإسلام الثاني، كان فقيهاً، عالماً بالأصول والتفسير والحديث، من مصنفاته: مدارج السالكين، زاد المعاد، الصواعق المرسلة، ولد سنة ٦٩١هـ / ومات سنة ٧٥١هـ،

انظر: شذرات الذهب (٦ / ١٦٨-١٧٠). ابن العماد الحنبلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

(٣) زاد المعاد (٣ / ٥٦١).

(٤) زاد المعاد (٣ / ٥٥٨ – ٥٥٩).

الكريمة، قال تعالى: ﴿ وَلَا تُجَـٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

قال المفسرون: إن الذين ظلموا يُواجهون حسب حالهم،[١] وهم الذين حادوا عن وجه الحق، وعموا عن واضح المحجة، وعاندوا وكابروا،[٢] وقيل: هم الذين قالوا بإثبات الولد لله تعالى، وقالوا: ثالث ثلاثة، فهم الظالمون؛ لأن الشرك ظلم عظيم، فهؤلاء يُجادلون بالأخشن من تهجينِ مقالتهم، وتبيين جهالتهم،[٣] ثم إن هؤلاء ينتقل معهم من الحوار والجدال إلى القتال، وليس المقصود الامتناع مطلقاً عن حوار الظالمين منهم، فإن رسول الله ﷺ، حاورهم وجادلهم، رغم ظلمهم ومكرهم، وكتمهم للحق، وكذلك فعل علماء الأمة وسلفها الصالح، فقد حاوروا وجادلوا الظلمة من أهل الكتاب[٤].

ثم إن الله تعالى قال: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ﴾ [النحل: ١٢٥] والآية صريحة في المقصود، فيدخل في ذلك أهل الكتاب وغيرهم، ومما قالهُ المفسرون في معنى قوله تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ ﴾ أي: إلى شريعة ربك، التي شرعها لخلقه، وهي الإسلام[٥].

يقول "الرازي"[٦]: (واعلم أنه تعالى أمر رسوله أن يدعو الناس بأحد هذه الطرق الثلاثة

---

(١) انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (٧ / ٤٢). محمد بن محمد العمادي، دار إحياء التراث، بيروت.

(٢) تفسير القرآن العظيم (٣ / ٤١٦ -٤١٧). ابن كثير، دار الدعوة للتأليف والطباعة والنشر والتوزيع، استانبول، تركيا.

(٣) التفسير الكبير (٢٥ / ٦٧).

(٤) انظر: الحوار آدابه وضوابطه (٧٤). بمرجعه.

(٥) انظر: جامع البيان (م/ ٨ ج ١٤/ ١٩٤).

(٦) العلامة فخر الدين الرازي، بدت من بعض مؤلفاته بلايا، الله يعفو عنه، فقد توفي على طريق حميدة، والله يتولى السرائر، له العديد من المؤلفات، منها: المطالب العالية، المباحث المشرقية، ولد سنة ٥٤٤هـ، ومات سنة ٦٠٦ هـ،

انظر: سير أعلام النبلاء (٢١/ ٥٠٠ – ٥٠١).

وهي الحكمة، والموعظة الحسنة، والمجادلة بالطريق الأحسن، وقد ذكر اللهُ تعالى هذا الجدل في آيةٍ أخرى فقال: ﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ [العنكبوت: ٤٦] ولما ذكر الله تعالى هذه الطرق الثلاثة وعطف بعضها على بعض وجب أن تكون طرقاً متغايرة متباينة) [١].

ويقول "أبو السعود"[٢] في قوله تعالى: ("بالحكمة" أي: بالمقالة المحكمة الصحيحة وهو الدليل الموضح للحق المزيح للشبهة، "والموعظة الحسنة" أي: الخطابيات المقنعة، والعبر النافعة على وجه لا يخفى عليهم أنك تناصحهم وتقصد ما ينفعهم..." وجادلهم" أي: ناظر معانديهم، "بالتي هي أحسن" بالطريقة التي هي أحسن طرق المناظرة والمجادلة من الرفق واللين، واختيار الوجه الأيسر، واستعمال المقدمات المشهورة تسكينا لشغبهم وإطفاء للهبهم...) [٣].

وقيل: المراد بالتي هي أحسن: أي جادلهم بالقرآن. وقيل: أي جادلهم بلا إله إلا الله. وقيل: جادلهم غير فظ ولا غليظ، وألن لهم جانبك[٤].

قلتُ: ولا مانع من حمل قوله تعالى: ﴿ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ على كافة هذه المعاني وغيرها مما في معناها، فإنه لا تعارض بينها.

ومما سبق يتبيّن أن الآيات الكريمة جاءت تحثُ على الدعوةِ إلى الله تعالى، بالحكمةِ والموعظةِ الحسنةِ، وبيّنت أن الحوار والجدالَ مع أهل الكتاب يكون بالتي هي أحسن، وتبيّن أيضا أن آية الجدال محكمةٌ غير منسوخةٍ، لذلك فإنه لا عبرةَ بقولِ من يقول: إن الحوارَ معهم لا فائدة منه، بل الذي يجب قوله إن هذا الحوار يحتاج إلى تأصيلٍ وضوابطٍ، وفهم ودراية، تُستقى من نصوصِ الكتاب والسنة، وحينئذٍ فلا حرج على المسلم القادر من محاورتهم، بل

---

(١) التفسير الكبير (٢٠ /١١١).

(٢) هو محمد بن محمد بن مصطفى، شاعر مفسر من علماء الترك، ولد قرب القسطنطينية، وولي القضاء، له عدة مؤلفات منها: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، وتحفة الطلاب، قصة هاروت وماروت، ولد سنة ٨٩٨هـ ومات سنة ٩٨٢ هـ. انظر عن ترجمته :شذرات الذهب (٨ / ٣٩٨ – ٤٠٠). الأعلام (٧/ ٥٩).

(٣) إرشاد العقل السليم (٤/٣٩٥).

(٤) انظر: زاد المسير (٤/ ٥٠٦).

يكون الحوار معهم حينذاك مأمور به، لإبطال شبههم، وإقامة الحجة عليهم، وعلى المحاور المسلم أن يكون مع النصوص الشرعية لا يتجاوزها، ولا يحيد عن دلائلها، يتنقل بين أنوارها وتحت ظلالها، عندئذ وعندئذ فقط، يسوغ الحوار مع أهل الكتاب، تحقيقاً للهدف والغاية، فغاية المسلم وهدفه من حواره مع أهل الكتاب دعوتهم لعبادة الله وحده لا شريك له، ووجوب إيمانهم بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم وطاعته في كل ما جاء به، ومما يجب على المحاور المسلم أن يكون على يقين دائم أن دعوة أهل الكتاب للحوار ومطالبتهم به، وموافقتهم عليه، إنما هي لأجل تحقيق أهدافهم، وخدمة عقائدهم، وتحقيق مآربهم.

المبحثُ الثالث: أهداف أهل الكتاب من الحوار

إذا تقرر أن هدف المحاور المسلم وغايته من حواره لأهل الكتاب دعوتهم لعبادة الله تعالى وحده لا شريك له، والإيمان برسوله ﷺ، ووجوب اتباعه وتصديقه في كل ما جاء به، فإن أهل الكتاب يسعون إلى تحقيق أهدافهم وغاياتهم من وراء المطالبة بهذه الحوارات، أو استجابتهم للدعوات المطالبة بها، وبتأمل موقف أهل الكتاب تجاه هذه الحوارات يظهر التباين الواضح بينهم في القبول بها أوردها، فمن يؤيدها ويدعو إليها إنما يسعى إلى تحقيق ما يخدم مصالحهم ويساعد في نشر عقائدهم، ومن يردها ويأبى الاستجابة لها، فلخوفه على عقيدته؛ لأنها لن تصمد أمام الحق والهدى، الذي سيأتي عليها من جذورها، ومما يجب التنبيه عليه والإشارة إليه أن موقفَ اليهود من الحوارِ مع المسلمين غير واضح، بل يظهر أنه غير مرحب به من قبلهم؛ لأنهم يرون في نفوسهم الشعب الأفضل،[1] وأنهم لن يستفيدوا من هذه

---

(١) انظر: اليهود في القرآن (٤٢-٤٤) عفيف عبد الفتاح طبارة، الطبعة السادسة، ١٩٧٨م، دار العلم للملايين،بيروت. وبيّن أن الأفضلية والخيرية إنما هي لأمة محمد ﷺ. انظر: المرجع نفسه (٤٤). اليهود والتحالف مع الأقوياء (٤٥) وما بعدها. الدكتور/ نعمان السامرائي، الطبعة الأولى، ١٤١٢ﻫ / ١٩٩٢م، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، قطر. وذكر مجموعة من الأقوال الواردة في أفضلية اليهود على غيرهم، ومن أدبياتهم قولهم: "عام عولام" الشعب الأزلي، وقولهم" عام نيصح " الشعب الأبدي.
==

الحوارات جديداً في دينهم، وهم يرون فيه - رغم بطلانه - السبب الذي حافظ على بقائهم ووجودهم،[١] ولهذا فلا غرابة ألا يقبلوا بالحوار أو يخافونهُ - خاصة مع المسلمين - لأنه ربما جرّ إليهم وعليهم ما لا يرضونهُ.

وهذه إطلالةٌ مختصرةٌ على بعض الأهداف التي يرغب المؤيدون للحوار من أهل الكتاب تحقيقها - مع ملاحظة أن بعض الأهداف مشتركة بينهما -.

بعض أهداف اليهود من الحوار

١- يرون أن الحوار والتقارب مع الديانات الأخرى وسيلة من وسائل نشر الدين والأخلاق ذات الأصول اليهودية في العالم الوثني، وهذا ما ذكره المفكر اليهودي "فرانز روزينفيج"، ويرى المفكر اليهودي "مارتن بوبر" أنه لا خلاص بدون اليهودية والنصرانية[٢].

٢- ومما يهدف إليه دعاة الحوار والانفتاح على الآخرين مسألة اقتناع الأتباع بأفضلية ما هم عليه من دين على الأديان الأخرى، وهذا ما ذكرهُ الحاخام "أبراهام فلدمان" وقال: إنه يجب اعتبار الحوار وسيلة ناجحة لتحقيق يقظة الشباب اليهودي، وعودته إلى اليهودية عن طرق تعريفهم بتراث الآخرين ومقارنته بالتراث اليهودي[٣]. ولأجل ذلك تجدهم يحرصون على هذا الأمر بصورة واضحة. يقول الحاخام "جاري م. بريتون"[٤]: (إن خطوتنا الأولى من أبسط ما يكون، هي أن نفتح أبوابنا، وأن نمد أيدنا، وأن نستقبل إخوتنا المسلمين

==

انظر المرجع نفسه (٥٢). ونقل بعض الأقوال في بيان حقيقة هذه النفسية وان مصدرها الحسد، والعجز.

انظر: المرجع نفسه (٥٣-٥٤).

(١) تقول " غولدا مائير": (لست متدينة، ولكني أعلم بأنه لولا الدين لاختفينا من الوجود) تكوين الصهيونية (٢٤٥) نقلاً من كتاب: اليهود والتحالف مع الأقوياء (٤٢ -٤٣).

(٢) انظر: الموقف اليهودي والإسرائيلي من الحوار مع المسيحية والإسلام (٢٠-٢١). الدكتور/ محمد خليفة حسن، مركز زايد للتنسيق والمتابعة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٢م، دون ذكر لرقم الطبعة.

(٣) انظر: الموقف اليهودي (٢٣).

(٤) مدير قسم شؤون ما بين الأديان في اتحاد الجمعيات الأمريكية اليهودية.

والمسلمات بالترحاب. وعندئذ علينا أن نتعلم ما يتعلق بالعالم الإسلامي، والعقيدة الإسلامية، وأن ندخلها إلى تراثنا الغني. ومعنى هذا أن نتعلم أعيادهم وتقويمهم وتعاليمهم الأولية وآمالهم الدينية، وأن نطلعهم كيف نمارس عقيدتنا وأعيادنا وتقويمنا وتراثنا. وكلما تفحصنا أوجه التشابه، وأدركنا وقدرنا أوجه الخلاف، وجدنا اهتماماتنا المشتركة، وتعرفنا على ما يؤذي بعضنا البعض. وبعد أن تكون هذه المهام قد وضعتنا بكل معناها على الطريق فعندئذ فقط يمكننا أن ندخل المسائل السياسية في الحوار. إذ بدون هذا الشرط الأساسي - ألا وهو الفهم المتبادل لتراث كلٍ منا - فإن المناقشات السياسية قد تنتهي إلى كلام منمق وغوغائية. يحدونا الأمل أن يؤدي استخدام هذا الكتاب[١] إلى قيام الحوار بين الأمريكان المسلمين والأمريكان اليهود. ونصلي من أجل أن يقرب هذا المشروع بيننا وبين إخوتنا المسلمين والمسلمات، وبالتالي يؤدي إلى إيجاد عالم أكثر سلاماً وانسجاماً، وهو العالم الذي أمرنا الله الواحد بأن نحققه)[٢].

٣- أن الحوار سيكون طريقاً للاعتراف بدين اليهود وإقرارهم عليه، بل إن دعاة الحوار منهم يرون أنه سيؤدي إلى ازدهار اليهودية بين أهلها، كدين معترف به لدى المسلمين[٣]. وقد تحقق لهم قدرٌ كبيرٌ مما أرادوا، ولا أراني مبالغاً لو قلتُ بل أكثر من ذلك، فتجد بعض الكتاب والباحثين من المسلمين ممن اختلطت عليه الأمور، يقول: (حوار أهل الأديان عندما يسود بينهم منطق أنا وأنت، تصبح مسميات الأديان اليهودية والمسيحية والمحمدية "الإسلام"، وعندما يقبلون بسيادة منطق نحن يصبح الجميع إبراهيميين "الإسلام")[٤]. ويقول: إن هذه الحوارات تهدف إلى إيجاد لغة للحوار توحد(بين الشعوب بمختلف دياناتهم

---

(١) شالوم / السلام. أسس مشتركة للحوار بين اليهود والمسلمين بالولايات المتحدة الأمريكية. وهو من مؤلفي الكتاب. انظر: دعوة التقريب بين الأديان (٢ / ٦٠٨). هامش رقم (٢).

(٢) شالوم (٥٤). نقلاً من كتاب: دعوة التقريب بين الأديان (٢ / ٦١١). ويقول الحاخام أندريا ل. ويس: (طالما أن بعضنا يعلم البعض الآخر ممارساتنا واهتماماتنا الدينية، فإن الحوار سوف يؤدي إلى سبل كثيرة لإمكانات إسداء العون والترابط). دعوة التقريب (٢/ ٦٢١).

(٣) الموقف اليهودي (٤٩).

(٤) منطق الحوار بين الأنا والآخر (٥٠). الدكتور/ عقيل حسين عقيل، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان.

وحضاراتهم ولا تفرق بينهم، من أجل أن يعم السلام أرجاء المعمورة، وتفتح الأبواب بين الشعوب للتواصل والتقارب الذي يطوي صفحات الخلاف عبر التاريخ...)(١). فماذا يريد يهود أكثر من هذا الإقرار والاعتراف لهم بدينهم، فليت هؤلاء يعلمون، بل ليتهم يعقلون. ويزيد ذلك وضوحاً.

٤- أن مما يهدفون إليه من الدعوة إلى الحوار والموافقة عليه، المطالبة بالتخلي عن فكرة انفراد دين معين بالحقيقة الكاملة المطلقة، واستبعاد لفظة أن هذا حق والآخر باطل، ومن ثم الدعوة إلى مساواة الإسلام بهذه الأديان المحرفة. ومن خطوات تحقيق ذلك، الزعم بأن الحوارات القائمة على التراث الديني لا توصل إلى وفاق (وإنما تدعو إلى الجدل والنزاع، وعلى زعماء الدين تجاوزها، وسرعة إثناء أتباعهم وأنفسهم عن الاقتناع بأنهم وحدهم الذين لديهم الحقيقة المطلقة الفريدة، وأن يتحركوا قدماً إلى قضايا أخرى) (٢). وهذا الرأي هو ما يعبر به بعض النصارى إذ يرون (أن المشكلة تبدو خطيرة تماماً إذا قبل... الشخص تعريفاً لحقيقة دينية على أنها مطلقة وثابتة وتنتمي إلى تراث ديني واحد) (٣). وفي ظل الإقرار بوجود العقائد المختلفة يرون أن (عبارة الاحترام المتبادل هي المفتاح في عالم الحوار، وليست عبارة حق أو باطل) (٤). وكذبوا فيما زعموا. قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

٥- ومن أهدافهم مواجهة انتشار الإسلام وتزايد أعداد المسلمين، مما يجعل فتح باب الحوار معهم في غاية الأهمية، وخاصة في أكثر الدول مدافعة عن اليهود وخداعهم" أمريكا". وقد ذكر "جوناثان د. سرنا" أن المشكلة التي تواجه اليهود والنصارى في أمريكا هي النمو السريع للديانات التي لا تنتمي إلى النصرانية أو اليهودية، ويقصد الإسلام؛ لأنه من أسرع الديانات نمواً في الولايات المتحدة، ولهذا فهو يستحق عناية خاصة، لاسيما في ظل

---

(١) منطق الحوار بين الأنا والآخر (٨٤).

(٢) نقلا من دعوة التقريب (٢ / ٦٢٢).

(٣) دعوة التقريب بين الأديان (٢ / ٦٢٣).

(٤) المرجع نفسه (٢ / ٦٢٣).

العداوة التي تكنها الطائفة المسلمة تجاه إسرائيل[1]. ويذكر أيضاً أن الصورة الحالية للديانة الأمريكية سوف يتحتم أن تتغير لكي تنسجم - أكثر مما هي عليه الآن - مع الحقائق الإحصائية؛ لأن اليهود ربما وجدوا أنفسهم موضوعين على قدم المساواة لا مع النصارى فحسب، بل مع المسلمين، وما لم يأت جيل جديد من الزعماء الدينيين من نطاق عقيدة أكثر رحابة، لهم القدرة على الدخول في دقائق الحوار الديني، فسوف يكون من الصعوبة بمكان إحراز أي تقدم لتحقيق النفع والمصلحة[2].

٦- ومن الأهداف التي يرى الجانب اليهودي - الموافق على الحوار - تحقيقها محاولة الحصول على آراء تؤيد منع الجهاد ضد الأعداء، ومن ذلك أن وزارة الخارجية الإسرائيلية كانت وراء الاقتراح بقيام الحاخام الأكبر بزيارة لمصر ومقابلة شيخ الأزهر، وكان من أهداف هذه الزيارة محاولة مواجهة (الأعمال الاستشهادية التي قام بها الفلسطينيون في القدس... وكان هدف هذا الاقتراح الحصول على فتوى دينية من زعماء العالم الإسلامي الدينيين بأن الأعمال الاستشهادية معارضة للدين، وأنها تؤدي إلى قتل أبرياء، والأهم أن هذه الأعمال لا تؤدي بصاحبها إلى دخول الجنة، وأن من يقوم بها ليس شهيداً)[3]. وبعيداً عن البحث الفقهي في هذه المسألة وأقوال العلماء فيها قديماً وحديثاً، فإن دعاة الحوار ومن يوافق عليه من أهل الكتاب لهم أهدافهم التي يرغبون في الوصول إليها، فعلى المحاور المسلم ألا يشاركهم فيها، وألا يكون أداة تستخدم في تحقيقها.

٧- ومما يهدفون إليه من موافقتهم على الحوار التأكيد على مسألة استقلالهم ومحافظتهم على شخصيتهم الدينية، وقولهم: إن كل دين وعقيدة تخص أصحابها، بل زعموا أن لكل دين رؤيته الخاصة عن الإله، كما يذكر " آرثر جلبرت"[4]. ولهذا يرفض بعضهم الحوار الديني؛ لأن كل جماعة دينية - كما يقول الحاخام "جوزيف سولوفيتسك" - لها

---

(١) انظر: المرجع نفسه (٢/٦١٧-٦١٨). بمرجعه. باختصار.

(٢) انظر عن ذلك: دعوة التقريب (٢ / ٦١٨- ٦٢٠).

(٣) الموقف اليهودي والإسرائيلي من الحوار (٥٠).

(٤) انظر: المرجع نفسه (٢٥).

شخصيتها المستقلة، وطبيعتها الغامضة، ولغتها الدينية، وهي أمور تجعل من الاتصال بالجماعات الدينية الأخرى عن طريق الحوار أمراً صعباً، إن لم يكن مستحيلا[١]، ومن ثمّ فالحوار لا علاقة له بالمسائل الدينية - وما ذلك إلا بسبب يقينهم ببطلان عقيدتهم - يقول الحاخام"جوزيف": (إن لغة الإيمان الخاصة بمجتمع ديني خاص غريبة تماماً وغير مفهومة بالنسبة لمجتمع ديني آخر، ولهذا فالحوار المطلوب لا يجب أن يكون حواراً على المستوى الديني، بل يجب أن يقتصرَ على المستوى العلماني الدنيوي الإنساني، فالعلاقةُ أو الاتصال بين الإنسان والله علاقة مقدسة وشخصية، وهي أمرٌ خاص لا يفهمه الغريب على الدين، وكل مجتمع ديني منهمك في عالم خاص، يعكس طبيعة العمل الإيماني، ومن ضياع الوقت أن نحاولَ نقل، أو ترجمة هذه الطبيعة، إلى من لا يدينون بنفس الدين)[٢]. ونظراً لهذا قامت بعض المجالس والهيئات بالوقوف ضد الحوار بين الأديان[٣]، حفاظاً على هذه الاستقلالية الدينية !!

٨- كذلك سعى اليهود ويسعون إلى توظيف هذه الحوارات من أجل الاعتراف بهم من قبل النصارى، وتبرئتهم من دم المسيح ، واعتذار الكنيسة عن اضطهاد اليهود وعن صمتها أيام الأحداث النازية، ومما يدل على هذا ما جاء في بيان المجمع الفاتيكاني الثاني وفيه: (ولئن يكن ذوو السلطان من اليهود ومشايعوهم هم الذين دفعوا على قتل المسيح فإن ما اقترفته الأيدي إبان آلامه لا يمكن إسناده في غير تمييز، إلى جميع اليهود الذين عاشوا آن ذاك، ولا إلى اليهود العائشين في عصرنا. من أجل ذلك لا يجوز على كون الكنيسة هي الشعب الجديد لله أن يُشَهّر باليهود بأنهم منبوذون من الله، وأنهم ملعونون، كما لو كان ذلك يستنتج من الكتاب المقدس... وإلى ذلك فإن الكنيسة التي تستنكر جميع ألوان الاضطهاد لجميع الناس أيا كانوا، ولا قِبل لها بأن تنسى التراث المشترك بينها وبين اليهود تأسف - لا لبواعث سياسية ألبتة بل بدافع من محبة الإنجيل الدينية - للأحقاد والاضطهادات وجميع مظاهر العداء للسامية التي ألمت

(١) انظر: المرجع نفسه (٢٦).

(٢) الموقف اليهودي والإسرائيلي من الحوار مع المسيحية والإسلام (٢٦). وانظر: دعوة التقريب (٢/٦٢٠-٦٢١).

(٣) الموقف اليهودي (٢٦).

باليهود، أيا كان عهدها، وأياً كان فاعلوها) [1]. وبإزاء ذلك لم تكسب النصرانية شيئاً، بل أوقف النصارى جهودهم التنصيرية بين اليهود، بل ساندت اليهود الصهاينة في تحقيق أهدافهم، ومن ذلك دعم الوجود اليهودي في فلسطين والعمل على استمراره [2].

٩- ومن أهدافهم من الحوار تحقيق وتأكيد الوجود الإسرائيلي في أرض فلسطين المسلمة؛ لأنهم يرون أن الحوار في المسائل السياسية لن يؤتي ثمرته إلا بعد الحوار الديني، وهذا ما ذكره الحاخام "جاي م. بريتون" فبعد أن بيّن أهمية التعرف على الآخر وعلى تراثه الديني، قال: (وبعد أن تكون هذه المهام قد وضعتنا بكل معناها على الطريق فعندئذ فقط يمكننا أن ندخل المسائل السياسية في الحوار. إذ بدون هذا الشرط الأساسي - ألا وهو الفهم المتبادل لتراث كلٍ منا - فإن المناقشات السياسية قد تنتهي إلى كلام منمق وغوغائية) [3].

بعض أهداف النصارى من الحوار

إن المطالبين بالحوار من النصارى لهم العديد من الأهداف التي يرغبون تحقيقها ومنها:

١- نشر النصرانية بين اليهود من أجل إدخالهم فيها، إذ لا يمكن التخلص من خطيئة اليهود الخاصة بقتل المسيح عليه السلام - كما يزعمون - إلا بالدخول في النصرانية، والقبول بالمسيح عليه السلام كمخلص، وفي حالة عدم قبول اليهودي بذلك يتم الاحتفاظ به كشهادة وتذكير لقتل اليهود المسيح عليه السلام، فلابد من الحفاظ على هذا الشاهد [4].

٢- إدخال المخالفين في النصرانيةِ وهذا أمر تشهد به الدعوات التنصيرية؛ لأنهم يرون أن إعادة الناس إلى فلك الكنيسة لن يكون إلا عن طريق الكلمة والإقناع والحجة، [5]

---

(١) المجمع الفاتيكاني الثاني (٦٢٩-٦٣١). نقلاً من كتاب: دعوة التقريب بين الأديان (١ / ٤١١-٤١٢).

(٢) انظر: الموقف اليهودي (٦٥-٦٦).

(٣) دعوة التقريب (٢/ ٦١١). وانظر ما ذكره الدكتور أحمد القاضي بهذا الخصوص: المرجع نفسه (٢ / ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦٢٧، ٦٢٨).

(٤) الموقف اليهودي (٣١).

(٥) دعا "ريموند لول" إلى إنشاء أقسام للغة العربية تدرس المتخصصين في التنصير، ومن الأساليب المتبعة في هذه الأقسام (التدريب على الخطابة، وأساليب الإقناع في الحوار، والسيطرة على الخصم في المناظرة) الإسلام والمسيحية (٨٧).

والطعن والتشكيك في الإسلام،[١] ولو عن طريق التودد، لأجل ذلك وجه بعض زعماء الكنيسة العديد من الدعوات المطالبة للبحث عن الخلاص!! فهذا "بطرس المبجل!!"[٢] يقول في رسالة وجهها إلى العرب: (من بطرس الفرنسي الجنسية المسيحي العقيدة... إلى العرب أبناء إسماعيل، الذين يتبعون قانون الرجل الذي يدعى محمداً،[٣] قد يبدو غريبا، ومن الممكن أنه كذلك، إنني إنسان، كم أنا بعيد عنكم موطنا، وأتكلم لغة أخرى، وأفكر بصورة مختلفة... لأنني أردت أن أجيء إليكم ليس بالسلاح... وإنما بالكلمة، ليس بالبغض والكراهية، وإنما بالمحبة، التي يجب أن تكون بين أولئك، الذين يجلون المسيح، وأولئك الذين استداروا عنه... إنني أحبكم، وبمحبة أكتب إليكم، داعيا إياكم إلى الخلاص، ليس ذلك الخلاص الذي يزول ويتبدل، وإنما إلى الخلاص الذي يبقى ويدوم...) [٤]. ولا شكَ أن مسألةَ التنصير تقوم على فكرةِ الحوار، ومحاولة الإقناع لإدخال الناس في النصرانية، ولهذا كان " توما الاكويني"[٥] يرى حتمية عقد المناظرات والمحاورات الجدلية مع الوثنيين - كما يزعم - من المسلمين وغيرهم، عن طريق البراهين العقلية[٦].

---

(١) انظر: الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم (٧٨-٧٩) أليكسي جوارفسكي، ترجمة الدكتور /خلف محمد الجراد، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان.

(٢) هو رئيس أحد الأديرة، ترجم القرآن الكريم إلى اللاتينية، كان يرى حتمية الصراع مع الإسلام ولكن ليس بالسيف، بل بالكلمة، وقال بالإمكان إعادة المسلمين إلى فلك الكنيسة، عاش ما بين ١٠٥٩ – ١١٥٦م. انظر: الإسلام والمسيحية (٧٩).

(٣) قلت: هذه العبارة وأمثالها مما يطلقه دعاة الحوار من النصارى تبيّن موقفهم من نبي الإسلام ﷺ، ومن ثم فإنه يتعيّن أن يكون هذا الأمر أحد الأصول التي تبحث حين الحوار مع أهل الكتاب.

(٤) الإسلام والمسيحية (٧٩-٨٠).

(٥) فيلسوف ولاهوتي من أصل إيطالي، له العديد من المؤلفات، منها: الخلاصة في الرد على الأمم، الشروح على أرسطو، شرح إنجيل يوحنا، ولد عام ١٢٢٥م، ومات سنة ١٢٧٤م، انظر: موسوعة أعلام الفلسفة (١ / ٣٣٨-٣٤٦). روني إيلي إلفا، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٦) انظر: الإسلام والمسيحية (٨٣). وانظر: ما بعدها.

إن الهدف الكنسي من الحوار والانفتاح على الآخر في حقيقته الأولى – بلا نزاع - هو العمل على التنصير، فقد ورد في مقررات المجمع الفاتيكاني الثاني إشارة صريحة (إلى أن مهمة الكنيسة الكاثوليكية - نظرا لكونها معلمة الحق كما ورد في التصريح - أن تبشر بالمسيح والمسيحية بين مختلف الشعوب، وكان الموقف الرسمي للكنيسة الكاثوليكية واضحا تماماً حول هذه المسألة ومحدَّدا تماما "الحوار الحقيقي يشكل إنجيلية بحد ذاتها")[1].

وفي رسالة "الفادي" إلى البابا يوحنا بولس الثاني سنة ١٩٩٠م، وتحت عنوان "الحوار مع الإخوة والأخوات من ديانات أخرى" يقول: (إن الحوار بين الديانات يشكل جزءا من رسالة الكنيسة التبشيرية... تريد الكنيسة من خلال الحوار أن تكشف بذور الكلمة وأشعة الحقيقة التي تنير الناس أجمعين) [2].

وأقوالهم الصريحة بذكر أهدافهم وغاياتهم من الحوار كثيرة،[3] فإما التنصير وإما أن يكون أداة لتقريب الناس إلى النصرانية كخطوة ممهدة تسبق تنصيرهم.

وفي هذا دلالة واضحة على أهمية الحوار عندهم لإقناع الناس بعقيدتهم، أو قل: لجعل الناس يتقبلون عقائدهم ويشاركونهم فيها، وهذا ما وقع فيه بعض المسلمين في بعض المدن الأفريقية حيث أصبح يشاهد (آباء يقودون أطفالهم إلى الكنيسة في حين أنهم يذهبون شخصيا إلى الصلاة في المسجد) [4].

وقد وصل الأمر في بعض البلدان الإسلامية إلى إقامة الصلوات المشتركة[5]- كما يزعمون - وفي بعضها سمح بعض المسلمين بتعميد أطفالهم[6].

---

(١) الإسلام والمسيحية (١٦٢). وانظر: دعوة التقريب بين الأديان (٢/ ٧٧٩).

(٢) رسالة الفادي (٨٦، ٨٨) نقلا من كتاب: دعوة التقريب بين الأديان (٢/ ٧٨١).

(٣) انظر عنها كتاب: دعوة التقريب بين الأديان (١/ ٧٧٧- ٧٨٤).

(٤) الإسلام والمسيحية (١٥٤).

(٥) انظر: المرجع نفسه (١٥٣). الحوار مع أهل الكتاب أسسه ومناهجه (١٢٥).

(٦) انظر: الإسلام والمسيحية (١٥٣).

والأغرب من ذلك أن كثيراً من المؤتمرات واللقاءات التي عُقدت بين المسلمين والنصارى كانت تصدر البيانات المشتركة وفيها تشجيع على حضور الصلوات والاحتفالات الدينية، فمثلا مما جاء في بيان مؤتمر"التخطيط للحوار الإسلامي المسيحي: الأشكال الراهنة والمستقبلية"[(١)]: (إننا نشجع المشاركة المناسبة في الاحتفالات الدينية بعضنا لدى البعض الآخر. ورغب بعضنا في أن يُسمح له بالوجود الصامت في أوقات عبادة الجانب الآخر. كما أن بعضنا شارك في الصلوات والأدعية والتأملات، وصلى على نية بعضنا الآخر، ما دمنا نصلي للإله الواحد الأحد، ونؤمن أنه موجود داخل حوارنا...) [(٢)].

وهذا ما دعا إليه " مؤتمر وحدانية الله، والجماعة الإنسانية بين المسلمين والمسيحيين الأفارقة على صعيد العمل والشهادة"[(٣)] ومما جاء في بيانه الختامي: (يمكن إقامة صلوات مشتركة من أجل تطور المجتمع ككل...)[(٤)]. وقد رافق هذا المؤتمر مشاركة النصارى المسلمين في صلاة الجمعة، وحضور المسلمين صلاة الأحد مع النصارى[(٥)].

ولا يعزب عن البال أن البابا "يوحنا بولس الثاني" قد دعا إلى إقامة الصلاة المشتركة من أتباع الأديان الثلاثة من أجل السلام في بلدة "أسِيْس" الإيطالية، سنة ١٩٨٦م[(٦)]. ثم تكرر هذا الحدث مرات أخرى باسم صلاة "روح القدس"[(٧)].

---

(١) عقد هذا اللقاء في سويسرا في الفترة من ٢٥-٢٨ شوال عام ١٣٩٦هـ/ الموافق ١٩-٢٢ أكتوبر من عام ١٩٧٦م.

(٢) دعوة التقريب بين الأديان (٣/ ١١٦٣).

(٣) عقد هذا المؤتمر في مدينة " لاغون" في غانا في الفترة من ٢٦ جمادى الآخرة - ١ رجب عام ١٣٩٤هـ/ الموافق ١٧-٢١ يوليو ١٩٧٤م.

(٤) دعوة التقريب (٣ / ١١٥١).

(٥) انظر: دعوة التقريب (٣/ ١١٤٩).

(٦) انظر: الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان (١٥). دعوة التقريب بين الأديان (٣/ ١٢١٦).

(٧) انظر: الإبطال لنظرية الخلط (١٦) وكتب العلامة بكر أبو زيد معلقاً على ذلك في الهامش: (لم يفصح لنا الخبر إلى أي القبلتين صلى بهم البابا... وهل كانت الصلاة في بيت رحمة - المسجد - أم في بيت عذاب: الكنيسة، والمعبد. وهذه أول صلاة يؤم فيها كافر مسلماً ؟؟!!) المرجع نفسه، ذات الصفحة، هامش رقم (١). قلت: ولن تكون هذه النهاية، بل سيتبعها أمور منكرة، إلا أن يشاء الله تعالى غير ذلك.

ولهذه الآثار التي رآها النصارى فقد تتالت دعواتهم التي تحث على الانتقال من المواجهة الحربية إلى المناظرة والحوار،[1] وذلك عن طريق عقد المؤتمرات، وإقامة الجمعيات والندوات، وبيان أهمية ذلك كله،[2] ووجوب الاستفادة منه في تحقيق مصالحهم، والسعي إلى الاعتراف بهم وإقرارهم على باطلهم.

٣- ومن أهدافهم التي يسعون إليها من وراء هذه الحوارات كف المسلمين وصدهم عن ذروة سنام الإسلام، الجهاد في سبيل الله تعالى، ولا ريبَ أن مجاهدةَ الكافرين من الكتابيين وغيرهم فيه إذلال وإرهاب لهم، وإدخال للرعب في قلوبهم، فهم يذكرون ويتذكرون قوة المسلمين من خلال إيمانهم وجهادهم، ولأجل ذلك تجدهم يدعون إلى الحوار ويطالبون به، ويدعون إلى نسيان ما كان في الماضي من خلاف وتصادم، ويقولون: إن العصر عصر سلام وتسامح، ومما يدعو للعجب مشاركة بعض كتاب الحوار ودعاته في إذكاء ذلك الهدف، وتسمية الجهاد بغير اسمه، تارة مقاومة، وتارة إرهاب، وتارة بتأويل آياته، والقول إنه كان في مرحلة مرت، لا يتناسب وهذا الوقت الذي يسود فيه الانفتاح ومبدأ الحوار، وأي حوار ينشده هؤلاء ويدعون إليه، إن كان فيه تقليل من شأن الدين وأحكامه؟! ولكن وإن استجاب لهم من استجاب، فإن أمر الجهاد باق ماض في هذه الأمة إلى قيام الساعة، وقد جاء الأمر من الله تعالى بمجاهدة أهل الكتاب، حتى يدينوا بدين الحق، فإن أبوا أعطوا الجزية وهم أذلة.

قال تعالى: ﴿ قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾[التوبة: ٢٩].

٤- ومما يهدف إليه دعاة الحوار من أهلِ الكتاب تمييع عقيدة الولاء والبراء في نفوس المسلمين، وهذه العقيدة أوثق عرى الإيمان، كما أخبر بذلك المصطفى ﷺ فقال: (أوثقُ

(١) انظر: الإسلام والمسيحية (٨٨-٩٠).

(٢) انظر على سبيل المثال المسرد التاريخي الذي وضعه الدكتور أحمد القاضي في كتابه: دعوة التقريب بين الأديان (٣/ ١٠٧٤) وما بعدها. (٤/ ١٣٥٣-١٤٠٩).

عرى الإيمان: الموالاةُ في الله، والمعاداة في الله، والحبُّ في الله، والبُغضُ في الله عز وجل)[١].

ومما يلحق بذلك المطالبة في حواراتهم بترك الطعن في دين الآخرين، أو الحكم عليهم، والمطالبة بالمودة والمحبة بين أهل الأديان الثلاثة، وهم يريدون بهذا - كما يقول الشيخ العلامة بكر أبو زيد-: (كسر حاجز براءة المسلمين من الكافرين، ومفاصلتهم، والتدين بإعلان بغضهم وعداوتهم، والبعد عن موالاتهم وتوليهم، ومودتهم، وصداقتهم)[٢].

وقد حقق الأعداءُ كثيراً من مطالبهم. فأنّى اتجهت تبحث في كتابات دعاة الحوار من المسلمين تجدها تدعو إلى ما يدعو إليه دعاة الحوار من أهل الكتاب، بل وصل الحال بهم إلى الحكم لهم بالإيمان، بعد أن جهل هؤلاء عقيدة الولاء والبراء، التي يلزم منها معاداة الكفر وبغض أهله، والحكم عليهم بما حكمت به النصوص الشرعية، فتجد أحدهم يقول: (كيف يتسنى الحوار في جو من التفتح والثقة المتبادلة، إذا شد كل من الطرفين صاحبه مسبقاً ومنذ البداية إلى عمود من أعمدة جهنم دون أن يسمح له بأمل الخروج منها، وما ذلك إلا لأجل معتقداته الخاصة) [٣]ويقول الآخر: (الإسلام الذي لا يقبل غيره الله هو أن تسلم وجهك لله وأنت محسن. وأي امرئ كان هذا حاله فإنه مسلم سواء كان مؤمناً بمحمد، أو كان من اليهود والنصارى... [٤] والركوع والسجود وما إليهما في الصلاة، وصيام نهار رمضان، وشعائر الحج إلى بيت الله في مكة، ليست هي ذات الإسلام، ولا تفيد بذاتها إسلامًا) [٥]. ويا ربّاه، أي فقه هذا ؟!! وكلامهم يرده كل من يقرأ كتاب الله تعالى من عامة المسلمين.

---

(١) ذكره السيوطي في الجامع الصغير (١/ ٤٩٧). حديث رقم (٢٥٣٩). تحقيق الشيخ الألباني، الطبعة الثالثة ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨م، المكتب الإسلامي، بيروت. وقال عنه (صحيح).

(٢) الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان (٢٥).

(٣) دعوة التقريب (٦٥٨/٢). من كلام محمد الطالبي، المولود في تونس سنة ١٩٢١م، الحاصل على الدكتوراة من جامعة السربون عام ١٩٦٨م.

(٤) راجع في تكفير من لم يكفر اليهود والنصارى من كلام العلماء المتأخرين. الشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين: الصحوة الإسلامية ضوابط وتوجيهات (١٦٦-١٧١). وكلام الشيخ العلامة بكر بن عبد الله أبو زيد في: الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان (٥٤-٥٧)

(٥) دعوة التقريب (٢/ ٦٤٦). ولمزيد من أقوالهم وتعقبها بشيء من النقض. انظر المرجع نفسه: (٢/ ٦٤٣) وما بعدها.

٥- ومما يهدف إليه دعاة الحوار من أهل الكتاب تحجيم الدعوة إلى الله تعالى، بل إيقافها؛ لأن ذلك لا يتفق مع مبدأ الحوار والتعايش، وقد نصت بعض البيانات المشتركة لهذه الحوارات أنه لكل أصحاب ديانة أن يعملوا على نشر عقيدتهم بين أتباعهم، وحذرت هذه البيانات من محاولة اقتناص الآخر والتأثير عليه. وسيأتي بيان ذلك ودليله. ومن المنكر والضلال البعيد، ما يردده كتبة ودعاة الحوار. يقول أحدهم: (إن الحوار الذي نفهم ليس دعوة مبطنة، فمن التزم الحوار وقبله نهجاً، يكف عن الدعوة والتبشير في الوقت الذي فيه حوار. فالحوار الذي نقصد، له مصالح أخرى مشتركة، لا يدخل التبشير أو الدعوة ضمنها) [١].

وبعضهم يدعو إلى ترك المجال لكل طائفة تدعو لدينها بالحكمة والموعظة !! فيقول: (إذا اختلفت الأديان فإن أهل كل دين لهم أن يدعوا إلى دينهم بالحكمة والموعظة، من غير تعصب يصم عن الحقائق، ولا إكراه ولا إغراء بغير الحجة والبرهان) [٢].

واعجباه، أي جرأة تسوغ مثل هذا الكلام ؟! ومن أين استنبط هذا الحكم ؟!! وكيف تكون دعوة أهل الكتاب إلى دينهم بالحكمة والموعظة ؟!! وهل لهم من حجة وبرهان على باطلهم وشركهم ؟!! إن هذا القول فيه إقرار لهم على دينهم ! وهو عند التأمل فيه، في غاية الفساد والخطورة[٣].

٦- ومن أهدافهم المحافظة على عقائدهم الباطلة وذلك بأن لا يمسها الحوار - من الطرف الإسلامي وإلا فإنهم كثيرا ما يذكرون عقائدهم ويقررون باطلهم في حواراتهم ومؤتمراتهم - وهم بهذا يمهدون إلى الاعتراف والإقرار لهم بها من خلال السكوت عنها، لذلك تراهم يصرون على استبعاد الحوار في المسائل العقدية، ويقصرونه على (المجال الدنيوي البحت، بحيث ينأى الحوار عن مناقشة الإشكاليات والمسائل الدينية)[٤].

---

(١) دعوة التقريب (٢ / ٧٤٨).

(٢) العلاقات الدولية في الإسلام (٤٤) لأبي زهرة، دار الفكر العربي، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، دون ذكر لرقم الطبعة.

(٣) انظر لمزيد من الأقوال والآراء: الولاء والبراء (٣٤٥ – ٣٤٦). الدكتور/ محمد سعيد القحطاني، الطبعة الأولى، دار طيبة، الرياض، السعودية. الحوار مع أهل الكتاب (١١٩، ١٢٣) وما بعدها.

(٤) الإسلام والمسيحية (١٤٦). وانظر: (١٢٦).

ومما يدل على ذلك أن الكنيسة تحرص دوما على ألا يصدر عن طريقها ما قد يفهم منه خلاف ما تريد، فمثلاً كانت بعض العبارات في الدستور العقائدي الكنسي تقول: إن المسلمين (يعبدون معنا الإله الواحد الرحيم، الذي كلم الناس بالأنبياء إلا أن اللجنة اللاهوتية المختصة ألغت هذه العبارة، نظرا لأنها يمكن أن تؤول بشكل مثير للإشكال، كأن يفهم منها أن الله تكلم عبر محمد - حسب قولهم - في حين أن التصريح الختامي صاغ هذه العبارة بصورة مقتضبة، الذي كلم الناس) [1]. ومن الغريب الشنيع أن هذه الفكرة تأثر بها كثير ممن كتب عن الحوار أو دعا إليه مع أهل الكتاب، فتراهم يستبعدون المسائل الدينية ويرون أن الحوار فيها حكمه الفشل، يقول" محمد مهدي شمس الدين": (إن الحوار تارة يراد منه أن يتناول العقائد، وهذا أمر نراه فاشلا، يعني لا قيمة له؛ لأنه نعتقد أن حوارا من هذا القبيل نهايته الفشل... الحقل المنتج والناجع للحوار الإسلامي المسيحي هو حقل المفاهيم الأخرى الحياتية خارج العقائد، الموقف من قضايا الحرية، الموقف من قضايا الاقتصاد الدولي، الموقف من قضايا القمع السياسي، الموقف من الأزمة الأخلاقية للبشر، الموقف من المواد المضرة مثل قضايا المخدرات، الموقف من قضايا البيئة، هذه الأمور التي يمكن أن نجد فيها قواسم مشتركة، أما في المسألة الاعتقادية فيوجد قاسم مشترك موجود، وهو الحقائق الكبرى الثلاث للإيمان الإبراهيمي، وهي التوحيد، والنبوة العامة، والإيمان باليوم الآخر، وهذه أمور لا تحتاج إلى حوار؛ لأنها متفق عليها)[2].

٧- ومن أهداف النصارى من الحوار الحصول على الاعتراف بهم، وإقرارهم على ما هم عليه، عن طريق الإقرار بالتعددية، يقول "جورافسكي": (الحوار ليس تماثلا مع الآخر، وليس إلغاء أو حذفا له، بل هو اختلاف وتنوع، واتفاق على التعددية) [3].

ولذلك تجد البيانات المشتركة لبعض المؤتمرات تنص على هذه التعددية، بل تقر الطرف

(١) المرجع نفسه (١٤٢).

(٢) مجلة المعارج البيروتية العدد ٦،٧ ذو القعدة، ذو الحجة، ١٤١١هـ/١٩٩١م، نقلا من كتاب: دعوة التقريب بين الأديان (٧٣٧/٢).

(٣) الإسلام والمسيحية (١٦١).

الآخر على نشر عقيدته بين أتباعه، ومما جاء في البيان المشترك لـ "المؤتمر الإسلامي المسيحي الدولي الأول"[1]: (تنقية المناهج والكتب الدراسية في العالمين المسيحي والإسلامي من الأخطاء التي تسيء إلى أي من الدينين... [و] مناشدة المسلمين والمسيحيين بأن يعنى كل منهم بنشر عقائده بين أتباعه...)[2]. وهذا ما نص عليه أيضا البيان المشترك لـ "مؤتمر تحقيق التفاهم والتعاون الإنساني"[3] وفيه: (مع إقرارنا بأن للديانتين دعوة رسولية، علينا أن نتجنب كل جذب واقتناص)[4].

ومن ذلك البيان المشترك لـ "المؤتمر الإسلامي المسيحي الاستشاري"[5] وفيه: (أن يتجنب الحوار كل تشويه لديانة الآخر، ويحاربه) [8].

وهذا ما نص عليه البيان الختامي لـ "مؤتمر التبشير، والدعوة الإسلامية"[9] وفيه: (يوصي المشتركون في اللقاء... بأن يدعى المسيحيون والمسلمون للاشتراك في "جمعية تمثيلية" للديانتين، من أجل تدارس الطرق المعتمدة في الرسالة والدعوة، والأنظمة المتبعة في كل ديانة، والتباحث في الأساليب التي تسمح لكل ديانة أن تمارس الرسالة أو الدعوة وفقاً لإيمانها الخاص بها) [6].

وبعض هذه اللقاءات والندوات تنص على تشجيع ترجمة الكتب المقدسة إلى جميع اللغات، وتدين كل محاولة ترمي إلى مصادرة تلك الكتب، أو منع تناولها في أي جزء من أجزاء

---

(١) عقد المؤتمر في أسبانيا من ٢٣-٢٨ شعبان سنة ١٣٩٤هـ / الموافق ١٠-١٥ سبتمبر من سنة ١٩٧٤م.

(٢) دعوة التقريب بين الأديان (٣/ ١١٨٢-١١٨٣).

(٣) عقد هذا المؤتمر في لبنان في الفترة من ٣٠ جمادى الأولى - ٦ جمادى الآخرة عام ١٣٩٢هـ / الموافق ١٢-١٨ يوليو عام ١٩٧٢م.

(٤) دعوة التقريب بين الأديان (٣ / ١١٤٥).

(٥) عقد هذا المؤتمر في جنيف من الفترة ١٢-١٦ من ذي الحجة، سنة ١٣٨٨هـ / الموافق ٢-٦ مارس، سنة ١٩٦٩م.

(٨) دعوة التقريب بين الأديان (٣ / ١١٤٢).

(٩) عقد هذا المؤتمر في سويسرا، في الفترة من ٢٨ جمادى الآخرة - ٤ رجب، من عام ١٣٩٦هـ / الموافق ٢٦ يونيو- ١ يوليو، من عام ١٩٧٦م. وشارك فيه أربعة من المسلمين المقيمين في بلاد الغرب.

(٦) دعوة التقريب بين الأديان (٣ / ١١٦١).

العالم،[١] بل ربما دعا بعضهم إلى طبع المصحف مع التوراة والإنجيل في غلاف واحد!![٢] نعوذ بالله من الضلال.

وكما ذكرت سابقاً فإن الهدف الرئيس للكنيسة من هذه الحوارات هو التنصير، وعجباً! بالأمس كان يقاوم التنصير ويُذكر خطره وأثره، واليوم وعن طريق هذه الحوارات يأخذ صفة الأمر المشروع المتفق عليه !! فكيف يوافق مسلم على أن يقوم النصارى بنشر عقائدهم وشركهم ؟!!

وإذا كان هذا حال المؤتمرات والبيانات، فإن كثيراً من الكتابات ليست بأحسن حال منها، فتجد هذه الدعوة ظاهرة واضحة في كثيرٍ من كلام دعاة الحوار وطلاب التعايش! حيث خلطوا بين الأمور، ولم يفرقوا بين التسليم بوجود المخالف وبين إقراره على ما هو فيه من باطل وضلال، فيقول أحدهم: إن من الأمور التي يراعيها الحوار تقدير الأديان والمعتقدات والأعراف والتقاليد لكل شعب، أو أمة من الأمم المتحاورة أو الساعية للحوار، ومن ثم القبول بالتعددية، والمحافظة على كيانات الجميع، دون أن ينتهي طرف على حساب الآخر[٣].

ويقول الآخر: (إن الحوار يرفض مبدأ أي توجه إحلالي يسعى إلى نسخ الديانات القائمة، وتمثلها واستيعابها في دين ما، بحسبان أنه الأقوم، أو الأفضل، أو الأحسن، إن الحوار يدعو إلى التعايش السلمي كعملية ممكنة في ظل معطيات واقع الأديان القائمة، باختلاف منطلقاتها العقائدية، ورؤيتها للكون والإنسان وللحياة)[٤].

---

(١) انظر: المرجع نفسه (٣ /١١٢٠). وهذا في البيان المشترك لـ "ندوة الحوار الإسلامي المسيحي" طرابلس. وعقدت هذه الندوة في الفترة الممتدو من ٢-٦ صفر من العام الهجري ١٣٩٦، الموافق ١-٥ فبراير، ١٩٧٦م.

(٢) يقول العلامة الفذ بكر أبو زيد: (إنه لا يجوز لمسلم طباعة التوراة، والإنجيل، وتوزيعها، ونشرها، وإن نظرية طبعها مع القرآن الكريم في غلاف واحد، من الضلال البعيد، والكفر العظيم). الإبطال لنظرية الخلط (٥٧).

(٣) انظر عن هذه الأمور وغيرها: منطق الحوار بين الأنا والآخر (١٣-١٥)

(٤) سوسيولوجيا الأديان (١٠) بحث مقدم لمؤتمر الحوار بين الأديان في الخرطوم، سنة ١٩٩٤م،قدمه الدكتور/ حسن إسماعيل عبيد، انظر :دعوة التقريب (٢/ ٧٤٩). ولمزيد من أقوالهم. انظر المرجع نفسه (٢/٧٥٠-٧٥٤).

٨- ومن أهدافهم المشتركة التي يرومون تحقيقها من وراء الموافقة على الحوار صد اليهود والنصارى عن الدخول في الإسلام، فيبقى اليهودي على يهوديته، والنصراني على نصرانيته، متى أُقرّ مبدأ أنه لا يستطيع أحد الادعاء أن الحق معه لوحده، ومتى أُقر أن أهل الكتاب أهل توحيد، وأن من حقهم أن يدعوا إلى دينهم. فإذا تم لهم هذا الاعتراف والإقرار، فإن أتباع اليهودية والنصرانية لن يجدوا مبررا للخروج من دينهم والدخول في الإسلام، فما الجديد طالما أن الأديان الثلاثة سواء ؟!!.

٩- ومن الحقائق التي تكشف بعض أهداف النصارى من الحوار تلك الوثائق والبيانات الكاثوليكية المتعلقة بمسألةِ التقريب والحوار بين الأديان، ومن أقدم هذه البيانات الكاثوليكية بعد المجمع الفاتيكاني الثاني المقالة التي كتبها "لويس جاردت"ونشرت سنة ١٩٦٦م، عن طريق أمانة سر شؤون غير النصارى، وكان عنوانها" نحو حوار مع الإسلام" ويرى هذا الكاتب أن هناك عدة قضايا يمكن أن تكون مادة للبحث والحوار، وهي مسألة أفعال الله تعالى، وأفعال الإنسان، أو مشكلة ازدواجية السببية، والمسألة الثانية: مفهوم الشهادة، والمقصود بذلك من يقاتل لتكون كلمة الله هي العليا، والمسألة الثالثة: القيم الخلقية الإسلامية، ويريد من الإنسان المسلم أن يعيد النظر في مشكلة التكليف - كما يقول - في إطار الأبعاد المتجددة لعلم الإنسان، وعلم الاجتماع[(١)].

وكما يُلاحظ فهم يريدون للحوار أن يكون في مسائل يتنازل فيها المسلمون عما لديهم من ثوابت وأصول شرعية، ويزداد ذلك وضوحا بتأمل مؤتمرات الحوار وبياناتها فلا تجد فيها ذكراً لعقائد النصارى وشركهم، فأين الحوار عن عقيدة التثليث، والصلب، والفداء، وتحريف الإنجيل، وغير ذلك ؟!! بل تجد في هذه المؤتمرات مطالبة المسلمين بالتراجع عن أحكامهم على أهل الكتاب وكتبهم، وإقرارهم على عقائدهم، والسماح لهم بنشرها والدعوة إليها، بل تجدهم يتبجحون بإصرارهم على نصرانيتهم وعدم التخلي عنها، أو التنازل عن شيءٍ من أصولها.

وبعد هذا فليت المحاور المسلم، والكاتب في الحوار، والداعي إليه، يتدبر ويتأمل في

(١) لمزيد من الإيضاح حول ذلك. انظر: دعوة التقريب بين الأديان (١/ ٤١٥-٤١٩).

هذه الحوارات وحقيقتها، لئلا تزل به القدم، إن في مؤتمر، أو لقاء، أو بمداد قلم، يخالف فيها وبها أصول الإسلام وتشريعاته.

ومن خلال ما سبق وما هو ظاهر بيّن من الواقع يتبيّن أن دعوة أهل الكتاب للحوار لا لمجرد التعايش والسلام، بل هي حرب على أصول الإسلام، ودعوة إلى إقرار الشرك والضلال وبسطهما على المجتمع بطريق المكر والخداع، لهذا ولكون الحوار مع أهل الكتاب أمر مشروعًا فإنه يجب على الطرف المسلم أن يكون سبّاقاً لوضع القواعد والأصول التي تضبط هذا الحوار، وتجعل منه طريقاً يوصل إلى تحقيقِ الغاية.

المبحثُ الرابع: قواعد الحوار مع أهل الكتاب

إذا تقرر أن حوار أهل الكتاب أمرٌ مشروع فإن من البدهي أن يكون له جملة من القواعد والمبادئ الأصولية، التي تجعل من الحوارِ حواراً ناجحاً مؤثراً، يؤتي ثمرته، ويحقق الغاية منه، وهذه إشارات لبعض هذه القواعد التي بينتها النصوص الشرعية، وطبقها علماء الإسلام. ومنها:

القاعدةُ الأولى: العلم

لا ريبَ أن العلمَ الذي يُحتاج إليه هنا هو العلم بكتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ؛ لأن حوار أهل الكتاب في أصله إنما هو حوار من أجل دعوتهم إلى عبادة الله تعالى وعدم الإشراك به، ومن ثم فإن من رام حوارهم فعليه أن يدرك ما هم عليه من آراء وأفكار، فهذا أدعى في الاستعداد لهم، وإقامة الحجة عليهم عند دعوتهم ومحاورتهم، ولهذا قال رسول الله ﷺ لمعاذ عندما أرسله إلى اليمن: (إنك ستأتي قوماً أهل كتاب...) [1].

وهذه العبارة منه صلى الله عليه وآله وسلم: (كالتوطئة للوصية لتستجمع همته عليها،

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا. البخاري مع الفتح (٣ / ٣٥٧) حديث رقم (١٤٩٦).

لكون أهل الكتاب أهل علم في الجملة، فلا تكون العناية في مخاطبتهم كمخاطبة الجهال من عبدة الأوثان...) [١].

وقد جاء النهي عن أن يقفوَ الإنسان ما ليس له به علم، يقول "القرطبي"[٢] - في قوله تعالى: ﴿ هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٦﴾ ﴾ [آل عمران: ٦٦]: (في الآية دليل على المنع من الجدالِ لمن لا علم له، والحظر على من لا تحقيق عنده... وقد ورد الأمر بالجدالِ لمن علم وأيقن، فقال تعالى: ﴿ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ ﴾ [النحل: ١٢٥] [٣].

والمقصود أن من يتصدى لحوار أهل الكتاب فلابد أن يكون من الثقات، علماً، وديناً، وفهماً، وعقيدة، وعلى علمٍ بالإسلام وبدين أهل الكتاب، حتى يتمكن من إقامة الحجة، والجواب عن الشبهة، يقول العلامة"محمد بن صالح العثيمين": (يجب أن يكون هذا المناظر على علم بالإسلام، وعلى علم بالدين الذي عليه الخصم، ليتمكن من إفحام خصمه؛ لأن المجادل يحتاج إلى أمرين: أحدهما: إثبات دليل قوله. والثاني إبطال دليل خصمه. ولا سبيل إلى ذلك إلا بمعرفة ما هو عليه وما عليه خصمه ليتمكن من دحض حجته) [٤].

والمقصود أن المحاور المسلم يلزمه استحضار ما يحتاج إليه من أدلة شرعية، وعقلية، وعلمية، ويضيف لذلك ما يؤيد قوله مما جاء عنهم في كتبهم ويقرون به، من باب الإلزام لهم، وقد فعل بعض علماء الإسلام ذلك في مناظراتهم لأهل الكتاب وحوارهم معهم، حيث ألزموهم الإقرار بالحق الذي جاء به الإسلام، نظير ما يقرون ويسلمون به في عقيدتهم، ومن الأمثلة على ذلك ما فعله " الباقلاني" [٥] في مسألة إثبات معجزات نبينا محمد ﷺ بإقرارهم

---

(١) فتح الباري (٣ / ٣٥٨).

(٢) الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، له العديد من المصنفات منها: الجامع لأحكام القرآن، التذكرة، مات بمصر سنة ٦٧١هـ. انظر: شذرات الذهب (٥ / ٣٣٥).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (٤ / ٧٠).

(٤) الصحوة الإسلامية ضوابط وتوجيهات (١٦١). طبعة عام ١٤٣١هـ، دار الوطن للنشر، الرياض.

(٥) الإمام أبو بكر محمد بن الطيب، كان حسن الفقه، قوي الجدل، له العديد من المصنفات، منها: التمهيد، الإنصاف، لا يعرف تاريخ ولادته، ومات سنة ٤٠٣هـ، انظر: شذرات الذهب (٣ /١٦٨-١٦٩).

واحتجاجهم بالمائدة التي أنزلت على عيسى عليه السلام [1]. ومن ذلك ما ذكره الإمام "ابن القيم" من إقرار اليهودي بنفي الظلم عن الله تعالى، ونفي نصرة الكاذب، ومن ثم إلزامه بصحة نبوة نبينا محمد ﷺ [2]؛ لأن الله تعالى أيده ونصره. وأيضا ما ذكره "الرازي" عن مناظرة له مع أحد النصارى ومن خلالها بيّن له بطلان القول بألوهية عيسى عليه السلام من وجوه عديدة، وانقطع النصراني [3].

ولأهمية العلم للمحاور المسلم فإن السلف كانوا ينهون من ضعُف علمه عن المناظرة خوفاً عليه، يقول شيخ الإسلام – في سياق مدحه للسلف وما كرهوه من أنواع الكلام –: (وقد ينهون عن المجادلةِ والمناظرة، إذا كان المناظر ضعيف العلم بالحجة وجواب الشبهة، فيُخاف عليه أن يفسده ذلك المُضل... وقد يُنهى عنها إذا كان المناظر معانداً يظهر له الحق فلا يقبله... والمقصود أنهم نهوا عن المناظرةِ من لا يقوم بواجبها، أو مع من لا يكون في مناظرتهِ مصلحة راجحة، أو فيها مفسدة راجحة، فهذه أمور عارضة تختلف باختلاف الأحوال) [4].

القاعدةُ الثانية: البدء بالقضايا الأساسية والاهتمام بها تقريراً وتأكيداً

إن الأصل في المسلم الذي يتصدى لحوار أهل الكتاب التزامه معهم بنهج نبينا محمد ﷺ، بل نهج كل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فيبدأ حواره معهم بدعوتهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له، فهذه هي الغاية من إرسال الرسل عليهم السلام، وإنزال الكتب.

قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ ﴿٢٥﴾ ﴾ [الأنبياء: ٢٥].

ومما يدل على هذه القاعدة وأهميتها أن رسول الله ﷺ عندما بعث معاذاً إلى اليمن علمه

---

(١) انظر: ترتيب المدارك (٣ /٣٧٠-٣٧٢). للقاضي عياض، تحقيق الدكتور/ علي عمر، الطبعة الأولى، ١٤٣٠/٢٠٠٩ م، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة.

(٢) انظر: زاد المعاد (٣ / ٥٥٩-٥٦١).

(٣) انظر: التفسير الكبير (٣ / ٢٤٦ -٢٤٧).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٧ / ١٧٣ – ١٧٤). تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية.

طريق دعوتهم ليضع بذلك منهجاً ثابتاً لا يتغيّر أبداً، فقال له: (إنكَ تَقدمُ على قومٍ أهل كتابٍ، فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة اللّه..) (١) فبدأ بالأهم فالأهم(٢).

وقد كان رسول اللّه ﷺ يفعل ذلك، ويبدأ حواره لأهل الكتاب بدعوتهم إلى الإسلام، فعن أبي هريرة ﷺ قال: بينما نحن في المسجد خرج رسول اللّه ﷺ فقال: انطلقوا إلى يهود، فخرجنا معه حتى جئنا بيت المدراس، فقام النبي ﷺ فناداهم فقال: يا معشر يهود أسلموا تسلموا. فقالوا: بلغت يا أبا القاسم قال: فقال لهم رسولُ اللّه ﷺ: ذلك أريد، أسلموا تسلموا. فقالوا: قد بلغت يا أبا القاسم. فقال لهم رسول اللّه ﷺ: ذلك أريد. ثم قالها الثالثة فقال: اعلموا أنما الأرض للّه ورسوله، وإني أريد أن أجليكم من هذه الأرض، فمن وجد منكم بماله شيئا فليبعه، وإلا فاعلموا أنما الأرضُ للّه ورسوله)(٣).

القاعدةُ الثالثة: تحديد موضوع الحوار

إن مما ينبغي للمحاور المسلم التنبه له والاهتمام به تحديد موضوع الحوار مع أهل الكتاب، ليكون ذلك أبلغ في الأثر، وأدعى لبيان الحق وإزالة الشبه، وكلما كان الحوار في موضوع محدد استطاع المحاور أن يستوعبه بياناً ودفاعاً بصورة كافية، وحرص المحاور المسلم على هذه القاعدة، حتى لا يخرج من حواره بلا فائدة، ثم إن المحاورَ المسلم إذا أبطل واحدة من عقائدهم، فإن ذلك يؤذن بسرعة تساقطها كلها - وإن كانت ساقطة أصلا - لأنها ظلمات بعضها فوق بعض، سرعان ما تتداعى عند سقوط إحداها. ومما يذكر هنا أن الشيخ "رحمة اللّه الهندي" شرط في بعض رسائله التي أرسلها لمن يريد مناظرته عدة شروط. منها: أن تناقش مسألة التحريف والنسخ في العهدين لا في

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري واللفظ له، كتاب الزكاة، باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة، البخاري مع الفتح (٣ /٣٢٢) حديث رقم (١٤٥٨). ومسلم في كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، مسلم بشرح النووي (١ / ١٩٦-١٩٧).

(٢) انظر: فتح الباري (٣ /٣٥٩).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري واللفظ له، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً، البخاري مع الفتح (٣١٤/١٣). حديث رقم (٧٣٤٨). ومسلم في كتاب الجهاد والسير، باب إجلاء اليهود من أرض الحجاز، مسلم بشرح النووي (٩٠/١٢).

الجديد منهما فحسب، وأن تكون المباحثة في نبوة محمد ﷺ وأحقية القرآن بعد مباحثة التثليث وألوهية المسيح[1]، وهذا في رأيي الشخصي يعد أمراً في غاية الأهمية، ولو شئت لقلتُ: إنه يشكل قاعدة منفردة، وهي: أن الحق الواضح لا يمكن إخضاعه للحوار قبل أن تخضع الأقوال الفاسدة، والمزاعم الكاذبة، لبيان بطلانها، وكشف عوارها.

والمقصود أن يكون موضوع الحوار محدداً، وفي المسائل الأساسية، ليحقق المحاور المسلم الغاية من حوارهِ، أو يقيم الحجة على مخالفهِ، ليسكته إن استكبر عن قبولِ الحقِ والأخذ به.

القاعدةُ الرابعةُ: المطالبةُ بالأدلةِ وصحتها

إن مما يجب مراعاته والاهتمام به إقامة الدليل على الدعوى إذ به يستطيع المحاور إقناع خصمه بما يراه، فكلما كان على القول حجة وبرهان كان ذلك أدعى للتسليم والإذعان، لهذا يجب على المحاور المسلم أن يكون على دراية بالأدلة ووجه الاستشهاد بها، ليتمكن من إقامة الحجة على الحق الذي يدعو إليه، وبالمقابل فإنه يطالب الطرف الآخر بالبرهان والدليل على صحة ما يدّعيه، وهذه المطالبة أمر مشروع تجعل صاحب الزعم الباطل غير قادر على إثبات زعمه وما يدّعيه، ولذلك جاء في غير موضع من كتاب الله تعالى مطالبة أهل الكتاب بالبرهان على ما يزعمون، قال تعالى: ﴿ وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾ ﴾ [البقرة: ١١١]، وتارة يخبر تعالى بما آتاه الأنبياء عليهم السلام من حجج وبراهين، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾ ﴾ [الأنعام: ٨٣].

ومن ذلك مطالبةُ رسول الله ﷺ اليهودَ بالحجةِ على قولهم في مسألةِ حكم الزاني كما ذُكر في التوراةِ، وتبيّن أنهم يحكمون عليه بغير حكم الله تعالى الوارد فيها، فأمر به ﷺ فرجم، وقال: " اللهم إني أول من أحيا أمرك إذ أماتوهُ "[2].

---

(١) انظر: مناظرة الهند الكبرى (١٥٠-١٥٢). تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ /١٩٩٢م، مكتبة الإيمان، مصر.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الحدود، باب حد الزنا، صحيح مسلم بشرح النووي (١١/ ٢٠٩-٢١٠). من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

ثم إن المحاور المسلم يجوز له الانتقال من دليل إلى آخر أوضح منه،[١] كما في قصة إبراهيم عليه السلام مع النمرود، خاصة إذا قوبل كلامه ودليله بالعناد والاستكبار - وهذا كثير في أهل الكتاب - فله أن ينتقل إلى دليل آخر، ليقطع على الطرف الآخر عناده واستكباره.

القاعدةُ الخامسة: الاستفادةُ من مواطنِ الاتفاق

إن المحاورَ المسلم لا يدع طريقاً مشروعاً إلا سلكه من أجل الدعوة إلى عبادة الله تعالى وحده لا شريك له، ومن القواعد والأصول التي يجب على المحاور المسلم عدم إغفالها الاستفادة من مواطن الاتفاق، وتسخيرها لتحقيق أهدافه من الحوار، فيتخذ من بعض الأمور التي يقرون بها - مثل اعترافهم بالربوبية، وبرسالة بعض الأنبياء عليهم السلام ومعجزاتهم، إلى غير ذلك مما يوافق الحق وقد يكون في كتبهم - سبيلاً إلى بيان فساد مزاعمهم، وإلزامهم بالحق الذي يدعوهم إليه، ترتيبا على ما يقرون به، وهذا أمر تقرّهُ النصوص الشرعية.

وإذا كان من القواعد المقررة أن يكون المحاور المسلم على دراية بدينه ودين المخالف، فإن عليه ألا ينخدع بكثرة الدعوات المبطنة التي تظهر نفسها كما لو كانت تبحث عن السلم والتعايش، وعليه أن يكون حذرا مستحضرا دوما حقيقة أهل الكتاب، وكيفية التعامل معهم، وأحكام ذلك التعامل كما تبيّنه النصوص القرآنية، وتحدده السنة النبوية، وتقتضيه السياسة الشرعية.

القاعدةُ السادسة: قبول الحق حيث كان ومع من كان

من القواعد التي بينتها النصوص الشرعية أن يقبل المحاور الحق مهما كان مصدره، فإن الله تبارك وتعالى قال: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ ﴾ [المائدة: ٨] ومما يدل على هذه القاعدة أيضاً قوله جل وعلا: ﴿ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾ ﴾ [البقرة: ٢١٣].

يقول "ابن القيم": (من هداه الله سبحانه إلى الأخذ بالحق حيث كان، ومع من كان،

(١) انظر عن ذلك: فتح الباري (١ / ٤٥٥). الحوار آدابه وضوابطه (٣٢٠- ٣٢٤).

ولو كان مع من يبغضه ويعاديه، ورد الباطل مع من كان، ولو كان مع من يحبه ويواليه، فهو ممن هدي لما اختلف فيه من الحق) (١).

ولهذا فإن من يحاور أهل الكتاب يجب أن يكون نبيهاً، فطناً متأنياً، لا يقدح في كل ما يذكره الطرف الآخر، إلا بعد التيقّن من بطلانهِ وفسادهِ، حتى لا يقع في ردّ حق جاء به الإسلام، كنبوة موسى وعيسى عليهما السلام، والمعجزات الثابتة لهما، ونزول التوراة والإنجيل عليهما، وولادة عيسى عليه السلام من غير أب، ونحو ذلك مما هو حق أخبر به القرآن، أو صح به حديث رسول الله ﷺ. يقول الشيخ "السعدي": في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، أي ولتكن مجادلتكم لأهل الكتاب مبنية على الإيمان بما أنزل إليكم وأنزل إليهم، وعلى الإيمان برسولكم ورسولهم، وعلى أن الإله واحد ولا تكن مناظرتكم إياهم على وجه يحصل به القدح في شيء من الكتب الإلهية،أو بأحد من الرسل، كما يفعله الجاهل عند مناظرة الخصوم يقدح بجميع ما معهم، من حق وباطل فهذا ظلم، وخروج عن الواجب، وآداب النظر، فإن الواجب أن يرد ما مع الخصم من الباطل، ويقبل ما معه من الحق، ولا يرد الحق لأجل قوله ولو كان كافراً.

وأيضا فإن بناء مناظرة أهل الكتاب على هذا الطريق فيه إلزام لهم بالإقرار بالقرآن وبالرسول الذي جاء به، فإنه إذا تكلم في الأصول الدينية والتي اتفقت عليها الأنبياء والكتب وتقررت عند المتناظرين، وثبتت حقائقها عندهما، وكانت الكتب السابقة والمرسلون مع القرآن ومحمد ﷺ، قد بينتها ودلت وأخبرت بها، فإنه يلزم التصديق بالكتب كلها والرسل كلهم، وهذا من خصائص الإسلام، فأما أن يقال: نؤمن بما دل عليه الكتاب الفلاني دون الكتاب الفلاني، وهو الحق الذي صدق ما قبله، فهذا ظلم وهوى وهو يرجع إلى قوله بالتكذيب؛ لأنه إذا كذب القرآن الدال عليها المصدق لما بين يديه فإنه مكذب لما زعم أنه به مؤمن) (٢).

---

(١) الصواعق المرسلة (٢/ ٥١٦). تحقيق الدكتور/ علي الدخيل الله،الطبعة الثالثة،١٤١٨هـ/١٩٩٨م،دار العاصمة للنشر والتوزيع،الرياض.

(٢) تيسير الكريم الرحمن (٦/٩٣-٩٤). تحقيق محمد زهري النجار، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤١٠هـ.

ومن الأمثلة النبوية على هذه القاعدة إقراره ﷺ قول اليهودية التي أخبرت أن أهل القبور يفتنون في قبورهم، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: (دخلتْ عليّ عجوزانِ من عُجُز يهودِ المدينة فقالتا لي :إن أهلَ القبور يعذبون في قبورهم، فكذبتُهما، ولم أُنْعِمْ أن أصدّقهما، فَخَرَجَتَا، ودخلَ عليَّ النبي ﷺ، فقلتُ له: يا رسولَ الله، إن عجوزين وذكرتُ له، فقال: صدقتا، إنهم يعذبون عذاباً تسمعُهُ البهائمُ كلها، فما رأيتهُ بعدُ في صلاة إلا يتعوَّذ من عذاب القبر) [(١)].

القاعدةُ السابعة: التجردُ والإنصاف

إن هذه القاعدة ترتبط بالقاعدة السابقة وذلك لأن قبول الحق يقتضي التجرد والإنصاف، ولا يعني التجرد والإنصاف قبول الباطل، أو التراخي عن الحق، ولذلك ينبغي مراعاة ما يضبط هذه القاعدة لتغدو في الجانب الصحيح. ومن ذلك :

- أن المحاور المسلم بما معه من الحق المأخوذ من النصوص الشرعية حتماً سيكون متجرداً، وهذا التجرد لا يعني أن المخالف على حق، كما لا يعني لزوم تقبل أفكاره.

- يستحضر المحاور المسلم أنه الأقوى بما لديه من الحق المأخوذ من الكتاب والسنة، ولا يظهر نفسه بمظهر الضعيف، المتنازل، المتخاذل، وكأن الحق مع غيره، كما لا يجوز له اعتقاد أو قبول المناصفة في المسائل الدينية المقررة بالنصوص الشرعية.

- أن يعتقد المحاور المسلم أنه لا يسع أحدًا من الناس الخروج على دين محمد ﷺ، عملا بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩] و بقوله ﷺ: "والذي نفسُ محمدٍ بيده لا يسمع بي أحدٌ من هذه الأمة يهوديٌّ ولا نصرانيٌّ ثم يموتُ ولم يؤمن بالذي أرسلتُ به إلا كان من أصحاب النار"[(٢)]. والحديث عام يدخل فيه أهل الكتاب وغيرهم، يقول "النووي": الحديث (فيه نسخ الملل كلها برسالة نبينا ﷺ... وقوله ﷺ: لا يسمع بي أحد من

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري، كتاب الدعوات، باب التعوذ من عذاب القبر، البخاري مع الفتح (١١ / ١٧٤) حديث رقم (٦٣٦٦). ومسلم، كتاب الصلاة، باب استحباب التعوذ من عذاب القبر، مسلم بشرح النووي (٥ /٨٦).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ، مسلم بشرح النووي (١٨٦/٢).

هذه الأمة، أي: ممن هو موجود في زمني، وبعدي إلى يوم القيامة، فكلهم يجب عليه الدخول في طاعته، وإنما ذكر اليهودي والنصراني، تنبيها على من سواهما، وذلك لأن اليهود والنصارى لهم كتاب، فإذا كان هذا شأنهم مع أن لهم كتاباً، فغيرهم ممن لا كتاب له أولى، والله أعلم) [(١)].

قلتُ: والحديث نصٌ في المسألة، وبيان لحكم من لم يؤمن به ﷺ، يقول شيخ الإسلام: (إن الذي يدين به المسلمون أن محمدا ﷺ بعث رسولا إلى الثقلين الإنس والجن، أهل الكتاب وغيرهم، وأن من لم يؤمن به فهو كافر، مستحق لعذاب الله مستحق للجهاد، وهو مما أجمع أهل الإيمان بالله ورسوله عليه؛ لأن الرسول ﷺ هو الذي جاء بذلك وذكره الله في كتابه) [(٢)].

ومما أخبر به ﷺ أنه رسول الله إلى اليهود والنصارى، وقد دعاهم وجاهدهم وأمر بدعوتهم وجهادهم، [(٣)] ولهذا - كما يقول العلامة "بكر أبو زيد"-: (لا يوصف أحد اليوم بأنه مسلم، ولا أنه على ملة إبراهيم، ولا أنه من عباد الله الحنفاء، إلا إذا كان متبعاً لما بعث الله به خاتم أنبيائه ورسله محمداً ﷺ) [(٤)].

- لا يجوز للمحاور المسلم تجاهل الأصول الشرعية المقررة في نصوص الكتاب والسنة، ولا يعد ذلك منفراً أو مفرقاً أو سبباً في اتهامه، ويحذر من المداهنة والزعم أنه يقدم الإسلام بطريقة مقبولة عندما يتنصل من أصول الدين وأحكامه، ولقد أضحى هذا النهج ظاهراً في كلام كثير من كتاب الحوار ودعاته، سواء كان ذلك عن طريق القنوات، أو المواقع

---

(١) شرح صحيح مسلم (٢ / ١٨٨).

(٢) الجواب الصحيح (١ /١٤٣)

(٣) انظر: المرجع نفسه (١ / ١٢٩).

(٤) الإبطال لنظرية الخلط (٣٤). الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، دار ألفا، القاهرة، مصر. يقول أحمد عبد الغفور عطار: (الإسلام خاتم الأديان، وناسخ كل دين سبق، فلا يقبل من أحد بعد ظهور محمد ﷺ أن يتعبد الله [تعالى] بغير الإسلام، وعقيدة الإسلام توحيد حق، وتنزيه مطلق للخالق عز وجل، لا شريك له، ولا ولد، ولا صاحبه، ولا ند، ولا مثل، وهذا تنزيه وتوحيد لا نجدهما في كل الديانات القائمة). أصلح الأديان للإنسانية عقيدة وشريعة (٨٣). ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م، دون ذكر لرقم الطبعة، أو دار النشر.

والمنتديات، بل وصل الأمر إلى إبراز هذه المداهنة والدعوة إلى رفض الأحكام الثابتة بالنصوص الشرعية على أهل الكتاب إلى كثير من "المسلسلات" - سواء التي تزعم معالجة القضايا الاجتماعية أو غيرها - عبر القنوات المختلفة، وبأساليب ماكرة وطرق خادعة، يتحدثون فيها عن أهل الكتاب كما لو كانوا مسلمين، ويطالبون بالكف عن تكفيرهم، أو الحكم بضلالهم وشركهم. وهذه الأقوال وأمثالها فيها ضرر عظيم على عقيدة الإنسان، إذ فيها رد للنصوص وتكذيب لها، وفيها مناقضة لأصول الشريعة وأحكامها، وفيها حرب واضحة لعقيدة الولاء والبراء التي هي أوثق عرى الإيمان وآكدها. فأين هؤلاء من قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٥١﴾ [المائدة: ٥٢].

ثم إذا كان من المسلّم به أن الحوار مع المخالف إنما هو بسبب الخلاف معه، ولولا ذلك لما كان من داع للحوار فإنه يجب على المحاور المسلم التمسك بالحق الذي معه، ويدعو الطرف الآخر لترك الباطل الذي هو عليه إلى الحق الذي يجب أن يكون عليه، وإلا كانت الدعوة للحوار ضرباً من العبث، إذا كان سَيُسلم للمخالف بأقوالهِ وأفعاله التي تخالف الحق والصواب، بل تخالف أصول الدين وأحكامه.

ولهذا فلا يجوز للمحاور المسلم التردد في الجزم بأن أحد الطرفين هو صاحب الحق دون الطرف الآخر، يدل على ذلك قوله جل وعلا: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ۝٢٤﴾ [سبأ: ٢٤]. ولا ريبَ أن الهدى في دين الله تعالى.

يقول "القرطبي" في تفسير هذه الآية: (هذا على وجه الإنصاف في الحجة؛ كما يقول القائل: أحدنا كاذب، وهو يعلم أنه صادق وأن صاحبه كاذب، والمعنى: ما نحن وأنتم على أمر واحد، بل على أمرين متضادين، وأحد الفريقين مهتدٍ وهو نحن، والآخر ضال وهو أنتم، فكذبهم بأحسن من تصريح التكذيب، والمعنى:أنتم الضالون حين أشركتم بالذي يرزقكم من السموات والأرض)[١].

ويرى بعض المفسرين أن هذه الآية الكريمة اشتملت على (لون من ألوان الدعوة إلى الله تعالى، بأسلوب مهذب حكيم، من شأنه أن يحمل القلوب النافرة عن الحق إلى الاستسلام له،

(١) الجامع لأحكام القرآن (١٤/ ٢٦٣).

والدخول فيه) [(١)]. وإذا كان هذا فهم المفسرين فإن بعض الكتاب عن حوار الحضارات، أو الحوار بين الثقافات، يرى أن هذه الآية تعني: (التقبل للآخر لكسبه صديقاً وليس عدواً محارباً، فكلمة أجرمنا يفهم منها: أننا نرجع الخطأ إلى أنفسنا، فيما نعتبر عمل غيرنا ولو خالفنا ليس جرما أو خطأ)[(٢)].

بهذا الفهم اختلطت الأمور عند هؤلاء فحرفوا وتأولوا، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، ويقال لهم: أي عمل يقوم به أهل الكتاب من اليهود والنصارى لا نعده جرما أو خطأ ؟!! أهو شركهم بالله تعالى ؟!! أم كفرهم برسالة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم ؟!! أم غير ذلك ؟!! وإليك حكم الله تعالى على أقوالهم وأفعالهم. قال جل وعلا: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾ يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٣٢﴾ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ [التوبة: ٣٠-٣٣] وقال تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا۟ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ ﴾ [المائدة: ٧٣].

والمقصود أنه يجب على كل مسلم أن يستحضر النصوص الشرعية دوما في تأصيله للحوار، واختيار موضوعاته، ومعرفة طرقه وأساليبه، ولا يترك شيئا من ذلك ظناً منه أن ذِكره سوف يقطع عليه استمرار مناظرته أو حواره مع الطرف الآخر.

---

(١) انظر: التفسير الوسيط للقرآن الكريم (١١/ ٢٨٩). محمد سيد طنطاوي، دار السعادة. دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها، أو دار النشر.

(٢) حوار الثقافات مدخل لقراءة الآخر ونقد الذات (١٩١). الدكتورة / ليلى الأحدب، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م، مركز الراية للتنمية الفكرية، جدة، السعودية. وذكرت ذلك بعد أن أثنت على فولتير بسبب التسامح الديني الذي أظهره، مما جعلها تعترف له بأنه سبق عصره، وتساءلت لماذا لا نستفيد من هذا الرقي، ونتعلم كيف نتعامل مع المخالف ؟!!. انظر: المرجع نفسه (١٩١-١٩٢).

القاعدةُ الثامنةُ: اعتقادُ أن الحقَ واحدٌ

إن من المتفق عليه أن الحقَ واحدٌ، وأن الحق لا يخرج عما في كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، وإذا كان الحق لا يتعدد، فإنه من المحال اجتماع الضدين في كلام المتناظرين فليس بالإمكان أن يثبت أحدهما أمرا وينفيه الآخر، أو يوجب أحدهما أمرا ويمنعه الآخر[1]، كما لا يمكن عقلاً أن يقبل قول من يريد الجمع بين المتضادات، فعلى سبيل المثال هذه العقيدة النصرانية تشرك بالله تعالى، وبعض من يدعو إلى الحوار أو يكتب عنه. يقول: أديان التوحيد الثلاثة !! والأدهى من ذلك أن بعض دعاة الحوار يصرح أنه ليس هناك دين هو الأفضل والأحسن من غيره، حتى يطلب من الناس الدخول فيه، يقول الدكتور "حسن إسماعيل عبيد": (إن الحوار يرفض مبدأ أي توجه إحلالي يسعى إلى نسخ الديانات القائمة، وتمثلها واستيعابها في دين ما، بحسبان أنه الأقوم أو الأفضل أو الأحسن، إن الحوار يدعو إلى التعايش السلمي كعملية ممكنة في ظل معطيات واقع الأديان القائمة باختلاف منطلقاتها العقائدية، ورؤيتها للكون والإنسان وللحياة)[2]، بل ذهب بعضهم إلى القول: إن وجد في الإسلام نقص فقد يستكمل من دين آخر، فهذا "جمال الدين الأفغاني"[3] يقول: (وجدت بعد كل بحث وتنقيب وإمعان أن أديان التوحيد الثلاثة على تمام الاتفاق في المبدأ والغاية، وإذا نقص في واحد منها شيء من أوامر الخير المطلق استكمله الثاني)[4].

والمتأمل في هذه الأقوال يجد فيها التكذيب الواضح لنصوص الكتاب والسنة،

---

(١) انظر: منهج الجدل والمناظرة (٢/ ٦٨٨- ٦٨٩).

(٢) سوسيولوجيا الأديان (١٠) بحث مقدم لمؤتمر الحوار بين الأديان في الخرطوم، سنة ١٩٩٤م، من دعوة (٢/ ٧٤٩). ولمزيد من أقوالهم انظر: دعوة التقريب بين الأديان (٢/ ٧٥٠-٧٧٥٤).

(٣) محمد بن صفدر الشيعي، ولد في أفغانستان، كان يكتنف حياته الكثير من الغموض والسرية، تذكر بعض المصادر أنه يميل إلى القول بوحدة الوجود، وينتمي للماسونية، ولد سنة ١٢٥٤ ومات سنة ١٣١٥هـ، انظر عن ترجمته: الأعلام (١٦٨/٦-١٦٩). الإسلام والحضارة الغربية (٧٣) وما بعدها. الدكتور محمد محمد حسين، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م، مكتبة ابن تيمية للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة.

(٤) خاطرات جمال الدين الأفغاني (١٤). نقلا من كتاب: الولاء والبراء (٣٤٦). قلت: النقص إنما هو في اليهودية والنصرانية ودين الرافضة، لا في دين الإسلام.

الحاكمة بأن هذا الدين أكمل الأديان وأفضلها، وأن دين نبينا محمد ﷺ ناسخ للأديان كلها. كبرت كلمة تخرج من أفواه هؤلاء.

وإذا كان الحق لا يتعدد فإن المسلم الذي يحاور أهل الكتاب لا يخشى من الرأي المخالف ولا يهاب، مهما كان مصدره وقائله؛ لأن الغلبة للحق، والحق أحق أن يتبع، فلا يهاب من الكثرة أو القوة المادية، ولا تثنيه الآراء المضللة ولا التهم الملفقة عن هدفه وغايته.

القاعدة التاسعةُ: اعتقاد أن المصطلحات الحادثة لا تغيّر من الحقيقة شيئاً

إن الحوار مع أهل الكتاب إنما يكون من أجل دعوتهم إلى عبادة الله تعالى، والإيمان برسوله صلى الله عليه وآله وسلم، وعلى المحاور المسلم أن يدرك كيد الأعداء، وأن أهل الكتاب لن يرضوا إلا إذا تحقق هدفهم وحصل مقصودهم. قال تعالى: ﴿ وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٢٠﴾ ﴾ [البقرة: ١٢٠].

وإذا كان الأمر كذلك فعلى المحاور المسلم ألا ينخدع بكثرة المصطلحات وتشعبها، وكثرة الأقوال فيها وزخرفتها، كقولهم: الحوار بين الحضارات، أو بين الثقافات، أو التعايش السلمي، أو التقارب، أو زمالة الأديان، أو التآلف بين الأديان، أو العمل من أجل الجميع، أو نعمل من خلال ما نتفق عليه، ونحوها، بل يجب أن يكون حذراً حتى من هذا المصطلح "الحوار" فإن كثرة هذه المصطلحات لا تغيّر من الحقيقة شيئاً، فعلى من يحاورهم ألا يتردد في الحكم عليهم وعلى أقوالهم وأفعالهم بما حكمت به نصوص الكتاب والسنة، فإن للألفاظ الشرعية حرمة لا يجوز تعديها. يقول شيخ الإسلام – عن الألفاظ التي جاء ذكرها في الكتاب والسنة: (يجب على كل مؤمن أن يقر بموجب ذلك... فاللفظ الذي أثبته الله، أو نفاه حق، فإن الله يقول الحق وهو يهدي السبيل، والألفاظ الشرعية لها حرمة. ومن تمام العلم أن يبحث عن مراد رسوله ليثبت ما أثبته وينفي ما نفاه من المعاني، فإنه يجب علينا أن نصدقه في كل ما أخبر، ونطيعه في كل ما أوجب وأمر...) [(١)].

---

(١) مجموع الفتاوى (١٢ / ١١٣- ١١٤).

القاعدة العاشرة: لا يرد على أهل الباطل بباطل ولا يترك الحق مجاراة لهم

بعد أن يتيقن المحاور المسلم من قدرته على محاورة أهل الكتاب فعليه التنبه لأمر كثيرا ما وقع وقد يقع، وهو أن المسلم لحرصه على كسب الطرف الآخر وجعله يسلم بالحق، ويأخذ به تجده قد يجاريه في بعض باطله، وإذا كان قد أذن بعض العلماء في مخاطبة أهل كل اصطلاح باصطلاحهم،(١) فإنهم شرطوا ذلك بأن لا يرد على باطلهم بباطل مثله، ولأجل ذلك عابوا على بعض المتكلمين الذين تصدوا للرد على النصارى مجاراتهم في بعض ألفاظهم التي لم ترد في الكتاب ولا في السنة، مثل الألفاظ الموهمة التي تحتمل الصواب والخطأ؛ لأن هذا لا يسوغ شرعا، ولا يقبل عقلا، ومما وقع فيه بعض الكتاب عن الحوار مع أهل الكتاب أنه قد يتنصل من بعض الأمور ظنا منه أنه بهذا يقدم الإسلام بطريقة مقبولة، ولو كان ذلك بطريق المجاراة للآخرين ليتم قبول الإسلام - كما هو تصوره - فتجد أحدهم ينكر الخلاف مع الرافضة في الأصول ويستثني الخلاف مع الشيعة الرافضة الغلاة،(٢) ويثير مسألة الاستواء على العرش، ويتخبط بين الإثبات، والتأويل(٣)، وذكر بعض أقوال السلف، ومنهجية المتكلمين(٤)- في النفي المفصل - ثم يقرر أن الاستواء - عنده - (هو الظهور بالقدرة، والعظمة، والكمال، والعلو علوا عظيما يليق بجلاله...ويدل ذلك على أن القدرة والعظمة لله على العرش تجعل السموات تتفطر من ذلك والملائكة تسبح بحمده... إذن فالاستواء على العرش ليس صعودا أو ارتقاء، وإنما ظهور الجلال بالعلو، والقدرة، والعظمة)(٥) ويقول عن

(١) انظر: الدرء (١ / ٤٣) وما بعدها. الفقيه والمتفقه (٢ / ٥٢).

(٢) انظر: حوار مع أهل الكتاب (١/ ٣٨، ٤١) لمحمد عبد الرحيم أبو الوفا، حوار مع أهل الكتاب، دار هاني الخراز للنشر والتوزيع، ١٤٢٢هـ. وكأنه يرى الباطل فيما جاء عن الطائفة السبئية. قلت: خلافنا مع الرافضة في الأصول، ولا لقاء بيننا وبينهم حتى يرجعوا للحق، ويتركوا ما هم فيه من كفر وضلال، ويظهر ذلك في موقفهم من القرآن الكريم، ومن سنة سيد المرسلين ﷺ، ومن الصحابة الأتقياء الأخيار ﷺ أجمعين،ومن أمهات المؤمنين زوجات نبينا محمد ﷺ، الطاهرات العفيفات وبالأخص أحب نسائه إليه ﷺ عائشة الصديقة بنت الصديق رضي الله عنها وعن أبيها.

(٣) انظر: حوار مع أهل الكتاب (١/ ٧٥ – ٨٢).

(٤) انظر المرجع نفسه (١/ ٧٦، ٧٧).

(٥) المرجع نفسه (١/ ٨١).

قول الأئمة[١] "الاستواء غير مجهول" (يقصد به أنه ورد ذكره في القرآن) [٢].

وليس بي من حاجة للرد على هذه الأقوال، إذ لولا أن صاحبها ذكرها في مجال الحوار مع أهل الكتاب لما ذكرتها هنا ألبتة، ولكن المقصود أن هذا ومن على شاكلته ممن يبحث في الحوار مع أهل الكتاب يظنون أن تمييع هذه الأصول سيكون أدعى في تقديم دينهم لأهل الكتاب بطريقة مقبولة، فتتكبوا الصعاب بمخالفة الأصول التي جاءت بها النصوص الشرعية، ولذلك كثر الباطل في كثير من هذه الكتابات ولو ذهب الإنسان يتتبع كل ما كتب وقيل لخرج بكمٍّ كبير من أقوالهم المردودة وأفكارهم الشاذة، مما أجزم معه أنها تصلح موضوعا لدراسة مستقلة يبيّن فيها الانحراف العقدي في الحديث عن الحوار مع أهل الكتاب.

وأختم هذا المبحث بلمحة مختصرة عن بعض الأساليب الشرعية التي جاءت بها النصوص في حوار أهل الكتاب، ومن هذه الأساليب بطريق الإجمال: البدء بمطالبة أهل الكتاب بعبادة الله تعالى وحده، والإيمان بنبينا محمد ﷺ، وكل ما جاء به، ومن ذلك مطالبتهم بالدليل والبرهان على كل ما يزعمون، ، والاستدلال بالحق الذي جاء في كتبهم لإقامة الحجة عليهم، والاستدلال بتحريف كتبهم لإبطال مزاعمهم، والاستدلال على بطلان مزاعمهم بالعقل، والاحتجاج بدلائل نبوة محمد ﷺ على ضلالهم وعدم تصديقهم لأنبيائهم، والاستدلال على بيان باطلهم بكثرة تناقضهم في كتبهم، واستخدام أساليب الترغيب والترهيب، وضرب الأمثال، وذكر تاريخهم مع أنبيائهم، وإن أصروا على العناد والاستكبار فيطلب منهم المباهلة.

أما الوسائلُ والأساليب في السنةِ النبوية فهي الأخرى تعددت وتنوعت، ومن ذلك: ذهابه ﷺ بنفسه إليهم لدعوتهم وإقامة الحجة عليهم، استقباله للوفود وطلبهم إلى ديار المسلمين ومحاورتهم ومطالبتهم بالإسلام، دعوتهم وإقامة الحجة عليهم قبل قتالهم، السماح لهم بسماع حجتهم وتمكينهم من ذكر معتقدهم، مكاتبتهم من أجل دعوتهم إلى عبادة الله تعالى[٣].

---

(١) مثل الإمام مالك رحمه الله تعالى وغيره.

(٢) حوار مع أهل الكتاب (١ / ٨٢).

(٣) انظر على سبيل المثال في دراسة هذه الأساليب: الحوار مع أهل الكتاب أسسه ومناهجه (١٨٥ – ٢٠٩). دعوة التقريب بين الأديان (٤/١٥٦٨- ١٥٩٦). وهما كتابان لهما شأن في بابهما.

وإذا كان الأمر كذلك في تعدد الطرق والأساليب في محاورة أهل الكتاب، فإن في هذا دلالة على أن الحوار معهم بهذه الطرق والأساليب المشروعة يحتاج إلى موضوعات أراد الإسلام أن يكون الحوار فيها.

المبحثُ الخامس: موضوعات الحوار مع أهل الكتاب

إن مما لا يرتاب فيه المسلم أن دعوةَ أهل الكتاب إلى عبادةِ الله تعالى وحدهُ وعدم الإشراك به، والإيمان بنبيه محمد ﷺ أصل عقدي وواجب شرعي، وإذا كان الأمر كذلك فإن هذا أصل كل حوار، وهو الموضوع الذي تتفرع منه سائر الموضوعات، وإن من تمام العلم - الذي هو قاعدة أصلية في الحوار مع أهل الكتاب - أن يُدرك المحاور المسلم الموضوعات التي يقع عليها الحوار، والأصول التي لا يمكن إغفالها أو تركها، ومن الضلال البيّن أن بعض الكتابات التي تطالب بالحوار أو تكتب عنه تصر على أن مجال الحوار مع أهل الكتاب ليس هو المسائل الدينية، ومن العجب أن الطرفَ الآخر وخاصة النصراني تجده في مؤتمرات الحوار وندواتهِ يصرُ على كثيرٍ من المسائل الدينية المتعلقة بعيسى ومريم عليهما السلام، والإنجيل، ومسألة التنصير، مع ما قد يرد عنهم من أقوالٍ تدل على عدم إدخال المسائل الدينية في الحوار، إلا أن مقصودهم ألا يمس الحوار عقائدهم الباطلة ليحافظوا عليها!! لهذا رأيتُ أن الحديثَ عن الموضوعاتِ في غايةِ الأهمية، فلئن كان أصحاب الباطل يصرون على باطلهم ويدعون إليه، فإن المسلم وهو صاحب الحق الذي يعلو ولا يعلى عليه، هو الأحق باختيار موضوع الحوار وتحديده، ومن هذه الموضوعات التي يجب أن لا تخلو الحوارات منها - بناء على القاعدة التي سبق ذكرها في تحديد موضوع الحوار -:

الموضوع الأول: الدعوة إلى عبادة الله تعالى وحده لا شريك له

قامت دعوة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على هذا الأصل، فكل نبي بعثه الله عز وجل دعا قومه إلى عبادةِ الله وحده دون سواه، قال جل في علاه: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ [النحل: ٣٦] ولهذا فكل من رام أن يسلك سبيل الأنبياء عليهم السلام، فعليه أن يتخذ من طريقتهم في الدعوة إلى الله تعالى منهجاً وسبيلاً، وقد أمر الله تعالى خير خلقه محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم، أن يقول لأهل الكتاب: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾ ﴾ [آل عمران: ٦٤].

وإذا تأملت بعض الكتابات التي تحدثت عن الحوارِ مع أهل الكتاب تجد أنها اتخذت من هذه الآية ذريعة إلى القول إن بين المسلمين وأهل الكتاب أمورًا مشتركة، ومن خلالها يكون الحوار بين الطرفين، ليتم التعايش والتقارب بينهما، ومما ذكره أحدهم قوله: (هل يستطيع جميع الفرقاء أن يتفقوا على كلمة سواء، أن يتخذ أبناء كل شريعة شريعتهم طريقاً ونهجاً خاصاً لتدينهم بالعقائد الأصلية للدين الإلهي الواحد.. فليحتفظ كل بشريعته.. وليعترف الجميع بكل الشرائع) [(١)].

وهذا من الباطل والضلال، والقول بغير علم، فإن معنى الكلمة سواء كما ذكرهُ المفسرون وعلماء الأمة يناقض ما ذهب إليه هذا الكاتب وغيره ممن هم على شاكلته. يقول" الطبري": (قل يا محمد لأهل الكتاب وهم أهل التوراة والإنجيل "تعالوا" هلموا إلى كلمة سواء يعني إلى كلمة عدل بيننا وبينكم، والكلمة العدل هي أن نوحد الله فلا نعبد غيره، ونبرأ من كل معبود سواه فلا نشرك به شيئا..."فإن تولوا" يقول: فإن أعرضوا عما دعوتهم إليه من الكلمة السواء التي أمرتك بدعائهم إليها فلم يجيبوك إليها فقولوا أيها المؤمنون للمتولين عن ذلك: "اشهدوا بأنا مسلمون")[(٢)].

---

(١) الإسلام والوحدة القومية (٢١٧-٢١٨) محمد عمارة. نقلا من كتاب: دعوة التقريب (٤ / ١٥٥٠). وانظر: (٤ / ١٥٤٩).

(٢) جامع البيان (٣ / ٣٠١-٣٠٢).

وقيل: "سواء بيننا وبينكم "مستوية بيننا وبينكم لا يختلف فيها القرآن والتوراة والإنجيل، وتفسير الكلمة قوله: ﴿ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران: ٦٤] يعني تعالوا إليها حتى لا نقول: عزير ابن الله، ولا المسيح ابن الله؛ لأن كل واحد منهما، بشر مثلنا[1].

ودعوة أهل الكتاب إلى هذه الكلمة التي هي عبادة الله تعالى تكون بالتي هي أحسن، فيتجنب من يتصدى لمحاورتهم العنف في الألفاظ، والمخاشنة في إقامة الحجة، عملاً بالنصوص الشرعية، فقد حاور النبي ﷺ أهل الكتاب مع أنهم قوم متعنتون، معرضون، مستكبرون، ورغم ذلك كان يصبر عليهم، ويجيب عن أسئلتهم، ويرد على طعونهم، والمسلم مطالب بفعل ذلك اقتداء وتحقيقاً للغاية من المحاورة.

قلتُ: وفي محاورتهم بهذه الطريقة اللينة الحسنة دلالة واضحة على أن الحقَ مع المسلم، وهو إنما أُمر بالتبليغ لا بالإكراه، وما كان لصاحبِ الحقِ أن يثور أو ينفعل أو يغضب مهما أثار خصمهُ من شبهات، أو أصر على الباطل والمحالات، فإن الحقَ غالبٌ لا محالة، ثم إن الغضبَ قد يفقده حسن التقرير، ويوقعهُ في التخليط، وهذا قد يفسد عليه الغاية والمطلوب. ولأجل ذلك جاء الأمر بالدعوة إلى سبيل الله تعالى بالحكمة والموعظة الحسنة،[2] أي: الدعوة إلى شريعة الإسلام، وبطريق القرآن وحججه الظاهرة البينة، ويكون ذلك هو الهدف والغاية، وبطريقة تقوم على الرفق واللين، من غير تعنيف ولا فظاظة.

والمقصود أنه يجب على المحاور المسلم أن يدرك أن هذه الآية أصلٌ في الحوارِ مع أهل الكتاب، ولكن بما تقتضيه وتدعو إليه، لا كما يذكره كثير من كتاب الحوار ودعاته. يقول العلامة الدكتور "بكر بن عبد الله أبو زيد" (وليعلم كل مسلم أنه لا لقاء ولا وفاق بين أهل الإسلام والكتابيين وغيرهم من أمم الكفر إلا وفق الأصول التي نصت عليها الآية

---

(١) انظر: الكشاف (٣٩٨/١). تحقيق مجموعة من الأساتذة، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٨م، مكتبة العبيكان، الرياض.

(٢) انظر ما ذكره المفسرون عن معنى هذه الآية على سبيل المثال: جامع البيان (١١/ ٢٠/ ١- ٢) الكشاف (٣ / ٤٨٥).

الكريمة: ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ..... ﴾ وهي توحيد الله تعالى، ونبذ الإشراك به، وطاعته في الحكم والتشريع، واتباع خاتم الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ، الذي بشرت به التوراة والإنجيل، فيجب أن تكون هذه الآية هي شعار كل مجادلة بين أهل الإسلام وبين أهل الكتاب وغيرهم، وكل جهد يبذل لتحقيق غير هذه الأصول فهو باطل.. باطل.. باطل) [(١)].

الموضوع الثاني: دعوتهم إلى الإيمان بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم واتباعه.

يجب على المحاور المسلم أن يدعو من يحاوره من أهل الكتاب إلى الإيمان بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم نبياً ورسولاً، وقد جاءت الآيات الكريمة تحض على ذلك، وتبيّن بشارة الأنبياء به صلى الله عليه وآله وسلم، وأنه بعث للناس جميعاً، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾ ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

وقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٦﴾ ﴾ [الصف: ٦].

وقد اتخذ علماء الإسلام من دلائل نبوته ﷺ طريقاً في محاورتهم لأهل الكتاب والرد على كثير من باطلهم؛ لأن ما يذكرونه من عقائدهم الباطلة لا يمكن أن يعارض ما جاء به ﷺ من الحق الذي أوحي إليه من ربه. يقول الشيخ "عبد العزيز آل معمر"[(٢)]: (إن المعجزات الظاهرة والأدلة القاطعة قد قامت على نبوة محمد ﷺ، وبعد ثبوت المعجزات فلا التفات إلى

(١) الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان (٦٠).

(٢) هو العلامة عبد العزيز بن حمد بن ناصر آل معمر، ولد في الدرعية سنة ١٢٠٣هـ، له عدة مصنفات، ورسائل، وأشعار، من أهمها: منحة القريب في الرد على عباد الصليب، اختصار نظم ابن عبد القوي للمقنع، مات سنة ١٢٤٤هـ، انظر ما كتبه الشيخ محمد بن عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن بن الإمام محمد بن عبد الوهاب عن حياة المؤلف في مقدمة كتاب: منحة القريب في الرد على عباد الصليب (٥ – ٩) الطبعة الرابعة، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩م، دار ثقيف، للنشر والتأليف، الرياض.

مثل هذه الاعتراضات... فلا يبقى إلا التسليم لخبر من قامت المعجزة على صدقه، فلما ثبت بالأدلة القاطعة صدق محمد ﷺ في خبره عن الله، علم قطعاً كذب كل خبر يخالف ما جاء به) [1].

ويقول: (إن دعوى النصارى قتل المسيح وصلبه، مستندة إلى أخبار من وضع الكتب التي بأيدي النصارى، وهي غير موثوق بها... فلا يعارض بها خبر من جاء بالمعجزات التي لا مرية معها أنه أخبر بما أخبر به عن وحي من الله تعالى) [2].

وهذا يلزم منه وجوب طاعته واتباعه؛ لأنه ﷺ بُعث للناس كافة، ودعا أهل الكتاب وغيرهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له، وأنه رسول الله إليهم جميعاً. يقول شيخ الإسلام: (وفي القرآن من دعوة أهل الكتاب من اليهود والنصارى، ومن دعوة المشركين وعباد الأوثان، وجميع الإنس والجن، ما لا يحصى إلا بكلفة، وهذا كله معلوم بالاضطرار من دين الإسلام... وأيضا فالكتاب المتواتر عنه - وهو القرآن - يذكر فيه دعاءه لأهل الكتاب إلى الإيمان به في مواضع كثيرة جدا... فهذه الدلائل وأضعافها مما تبين أنه نفسه ﷺ أخبر أنه رسول الله إلى النصارى، وغيرهم من أهل الكتاب، وأنه دعاهم وجاهدهم، وأمر بدعوتهم وجهادهم...) [3].

وإذا تقرر هذا فإن من أهم موضوعات الحوار مع أهل الكتاب مطالبتهم أن يؤمنوا برسول الله ﷺ، وعلى المحاور المسلم أن يتخذ من إقرارهم بنبوة بعض الأنبياء عليهم السلام حجة له، وإلزامًا لهم بوجوب الإيمان به ﷺ؛ لأن إنكار نبوة أحد الأنبياء عليهم السلام إنكار لهم جميعاً، [4] ومن جحد نبوة نبينا محمد ﷺ فهو لنبوة غيره من الأنبياء أشد جحداً، [5] ومن كذب بدعوته

---

(١) منحة القريب المجيب (٥٧).

(٢) المرجع نفسه (٥٧-٥٨).

(٣) الجواب الصحيح (١ / ١٢٧-١٢٩). وانظر: (١ / ٣٨٦).

(٤) انظر ما ذكره العلامة محمد بن صالح بن العثيمين بهذا الخصوص: رسائل في العقيدة (٢٦) الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ /١٩٨٨م، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، وانظر: منحة القريب المجيب (٢٢٠).

(٥) انظر: هداية الحيارى (١٨٤). لابن القيم، مكتبة المعارف، الرياض. رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

كذب بدعوة إخوانه كلهم، فإن جميع الرسل عليهم السلام جاءوا بما جاء به، فإذا كذبه المكذب فقد زعم أن ما جاء به باطل وفي ذلك تكذيب كل رسول أرسله الله تعالى، وكل كتاب أنزله الله، ثم إن جاز القدح في نبوته ﷺ، فالقدح في نبوة عيسى وموسى عليهما السلام أجوز وأجوز، وإن امتنع القدح فيهما وفي آيات نبوتهما فامتناعه في محمد ﷺ أشد، ولذلك لما علم بعض أهل الكتاب أن الإيمان بموسى عليه السلام لا يتم مع التكذيب بمحمد ﷺ، كفر بالجميع[1]؛ لأنهم علموا أن الإقرار ببعض النبوات وجحد بعضها تناقض وتفريق بين المتماثلين،[2] وهذا لا يقبله العقلاء.

وبعد إقامة الحجة عليهم بالنصوصِ الشرعية فعلى المحاور المسلم أن يُلزم أهل الكتاب بما جاء في كتبهم من بشارةٍ بمحمدٍ ﷺ - وإن كان المسلم ليس بحاجة لما عندهم- لإقامة الحجة عليهم، وإظهار تناقضهم، وتكذيبهم بما في كتبهم، ومما جاء في التوراة: (فقال لي الرب: قد أحسنوا فيما قالوا سأقيم لهم نبيا من وسط إخوتهم مثلك، وأجعل كلامي في فمه، فيخاطبهم بكل ما آمره به، وأي رجل لم يسمع كلامي الذي يتكلم به باسمي، فإني أحاسبه عليه) [3].

ومما جاء في الإنجيل: (فمتى جاء هو أي روح الحق، أرشدكم على الحق كله؛ لأنه لن يتكلم من عنده، بل يتكلم بما يسمع، ويخبركم بما سيحدث) [4].

---

(١) انظر: هداية الحيارى (١٨٥).

(٢) انظر: المرجع نفسه (١٨٧).

(٣) العهد القديم، سفر التثنية، الإصحاح ١٨، عدد: ١٧-١٩. دار المشرق، ١٩٩١م، بيروت، لبنان. وحاول بعض أهل الكتاب تحريف المقصود بهذا النبي، ولكن رد عليه، وتبيّن أنها بشارة بنبينا محمد ﷺ. حتى قال "شموائيل بن يهوذا بن أيوب" وكان من الإسرائيليين، توفي سنة ٥٧٥هـ، وله رسالة بعنوان بذل المجهود في إفحام اليهود، قال عن هذه البشارة: إنها دالة على نبوة محمد ﷺ ولا يستطيع كائن من كان أن يجحد تعلقها بنبي الإسلام. انظر: الميزان في مقارنة الأديان حقائق ووثائق (٣٣١-٣٤٠) المستشار محمد عزت الطهطاوي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

(٤) العهد الجديد، يوحنا، الإصحاح ١٦ عدد ١٣-١٤. دار المشرق، ١٩٩١م، بيروت، لبنان. ويزعم بعض النصارى أن المقصود بهذا الروح القدس، وهذا ليس إلا من تحريفهم، وكذبهم الدائم، انظر: الميزان في مقارنة الأديان (٣٦٢-٣٦٦).

وقد جاءت البشائر الإلهية في التوراة والإنجيل بمحمدٍ ﷺ، بل والتنصيص على اسمهِ وأرضهِ التي يبعث منها، ودينه وملته، وأنه خاتم الأنبياء، وأن أمته خير أمة، وملته أفضل ملة، وأن شريعته تدوم إلى قيام القيامة[1] والأدلة على نبوته ﷺ من الكتب التي بأيديهم كثيرة، ولكنهم أعرضوا عنها، فعلى المحاور المسلم ألا يترك مطالبتهم بالإيمان به صلى الله عليه وآله وسلم وبكل ما جاء عنه.

وإذا كانت دعوتهم للإيمان به ﷺ أصلاً في الكتاب والسنة، فإن من الغرائب الشنيعة المستنكرة، بل الطوام المهلكة، أن بعض دعاة الحوار لا يكترثون لهذه المسألة ويقللون من شأنها، بل ربما اعتبروا أهل الكتاب أهل توحيد وإيمان، وأن إنكارهم للنبوةإنما هو عن جهل أو جحود في الظاهر، ولذلك فإن مثلهم مع المسلمين - كما يزعمون - مثل المبتدعة مع أهل السنة في الإسلام !. يقول الشيخ "محمد عبده"[2] (إن الكتابية ليس بينها وبين المؤمن

(١) تخجيل من حرف التوراة والإنجيل (١١٠/١). صالح الجعفري، تحقيق الدكتور/ محمود قدح، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ/١٩٩٨م، مكتبة العبيكان، الرياض. وانظر (٦٥١/٢ وما بعدها) فقد ذكر أربعا وثمانين بشارة، وقال: (فهذه أربع وثمانون بشارة عن الأنبياء، وأتباع الأنبياء، وقد تضمنتها كتب الله المنزلة من لدن إبراهيم الخليل إلى أتباع المسيح عليه السلام منوهة باسم محمد صريحاً، واسم أرضه التي يخرج منها، وبلده التي نشأ بها، مصرحة بتعظيم شأنه وتفخيم أمره، شاهدة بأنه عليه السلام خاتم الأنبياء... وأن دينه خير الأديان، وشريعته خير شريعة، وملته أفضل ملة، وأمته أصدق أمة، وأن شريعته ناسخة لجميع الشرائع،وأنها لا تنسخ بل تبقى ما بقيت الدنيا) المرجع نفسه (٧٢٢/٢)

وانظر: أدلة الوحدانية في الرد على النصرانية (٨٢-٩٢، ١٠٩-١١٢). أحمد بن علي القرافي، تحقيق عبد الرحمن دمشقية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ /١٩٨٨م. الجواب الصحيح (٣١٥/٣) وما بعدها. منحة القريب المجيب في الرد على عباد الصليب (٨٠) وما بعدها. هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى (٥١) وما بعدها. تنبيه اليقظان (٩١-٩٤) عبد القادر الكيلاني، تحقيق أبو بكر عبد الرازق، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٢هـ /١٩٩١م، دون ذكر لرقم الطبعة، المناظرة الأولى (٨٨ - ١١٦) جمع علي الجوهري، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها. حقيقة النصرانية من الكتب المقدسة (١١٥-١٢٩، ١٩٦-٢٠٠). علي الجوهري، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

(٢) الشيخ محمد عده بن حسن، مفتي الديار المصرية، له العديد من المؤلفات منها: رسالة التوحيد، شرح نهج البلاغة، الإسلام والرد على منتقديه، ولد في مصر سنة ١٢٦٦هـ/ ومات سنة ١٣٢٣هـ. انظر: الأعلام (٢٥٢/٦ - ٢٥٣). وانظر ما كتبه عنه الدكتور محمد محمد حسين في كتابه: الإسلام والحضارة الغربية (٨٨) وما بعدها.

كبير مباينة... والفرق الجوهري العظيم بينهما، هو الإيمان بنبوة محمد ﷺ،... والذي يؤمن بالنبوة العامة لا يمنعه من الإيمان بنبوة خاتم النبيين إلا الجهل بما جاء به... أو المعاندة والجحود في الظاهر، مع الاعتقاد في الباطن... فإذا كان الفرق بيننا وبين أهل الكتاب يشبه الفرق بين الموحدين المخلصين العاملين بالكتاب والسنة، وبين المبتدعة الذين انحرفوا عنهما، فكيف يكون أهل الكتاب كالمشركين في حكمه تعالى) [(١)]. وهذا كلامٌ منكرٌ، لكنه صدر عن شخصٍ لا يستغرب صدورهُ منه.

ويزعم أحدهم أن مسألة الإيمان بنبوة نبينا محمد ﷺ الفارق الوحيد بين المسلمين وأهل الكتاب، وهذا أمر لا إشكال فيه فهو أمر قابل للحوار. يقول: "محمد حسين فضل الله": (إن كل المفردات اليهودية المسيحية - مع التحفظ في بعض التفاصيل - هي مفردات إسلامية، مع الفارق في مسألة الإيمان بنبوة النبي محمد ﷺ، إذاً في مثل هذه الدوائر ليس هناك مشكلة كبيرة إلا في تفاصيل الإيمان بالله الواحد، ومسألة الرسالة، وهذا أمرٌ قابلٌ للحوارِ) [(٢)].

وهذا على سبيل المثال وإلا فإن خلطهم وخبطهم وأقوالهم في هذا الأصل كثيرة[(٣)] وعجباً لأمرهم ما أشد جرأتهم ! وعجباً كيف أجازوا لأنفسهم القول: إن من أشرك بالله تعالى، وأنكر نبوة محمد ﷺ يكون من أهل التوحيد والإسلام !! بينما الذي تدل عليه النصوص الشرعية أن من لم يؤمن برسالة نبينا محمد ﷺ ويعتقد أنها ناسخة لكل الشرائع السابقة فهو كافر، قال تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾ ﴾ [آل عمران: ٨٥]. وليعلم هؤلاء أنه لا يجوز وصف من لم يتبع شريعة محمد ﷺ ويؤمن بها بأنه مسلم، أو متبع لملة إبراهيم عليه السلام، ولهذا فليحذر دعاة الحوار مع أهل الكتاب مثل هذه المزالق، فإن خطرها على الدين عظيم، وهي مخالفة صريحة لأصوله، ولمقتضى الإيمان بالله ورسوله ﷺ، وهذا الموضوع متلازم مع الموضوع الثالث الذي يجب أن يكون في مقدمة موضوعات الحوار مع أهل الكتاب.

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، الإسلام والوحدة القومية (٦٥) من دعوة التقريب بين الأديان (٢/ ٦٦٣). ومما يذكر أن "محمد عبده" من أوائل من دعا إلى التقريب بين الأديان وذلك باتفاقه مع القسيس الإنجليزي "إسحاق تيلور" أثناء نفيه بالشام سنة ١٨٨٣م. انظر: الإسلام والحضارة الغربية (٢٢٣).

(٢) في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي (٤٤) من دعوة التقريب بين الأديان (٢/ ٦٦٤).

(٣) انظر لمزيد من أقوالهم: دعوة التقريب بين الأديان (٢ / ٦٦٥).

الموضوع الثالث: دعوتهم إلى الإيمان بالقرآن العظيم

يجب على المحاوِر المسلم دعوة من يحاوره من أهل الكتاب إلى الإيمان بالقرآن الكريم، وقد جاء الأمر بوجوب إيمانهم به، فقال تعالى: ﴿ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ۝٤٠ وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلۡتُ مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَكُمۡ وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرِۢ بِهِۦۖ وَلَا تَشۡتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنٗا قَلِيلٗا وَإِيَّٰيَ فَٱتَّقُونِ ۝٤١ ﴾ [البقرة: ٤٠-٤١].

وعلى المحاور المسلم أن يتخذ من إقرارهم بالتوراة والإنجيل دليلاً له على وجوب إيمانهم بالقرآن العظيم؛ لأن من صدق بالتوراة والإنجيل وفيهما البشارة بمحمد ﷺ، يلزمه الإيمان به وبما جاء به، فإن في هذا إيمانًا بالتوراة والإنجيل، والتكذيب به ﷺ وبما جاء به تكذيب بهما. يقول "الطبري": (ويعني بقوله "بما أنزلتُ" ما أنزل على محمدٍ ﷺ من القرآن، ويعني بقوله "مصدقاً لما معكم" أن القرآن مصدقٌ لما مع اليهود من بني إسرائيل من التوراة، فأمرهم بالتصديق بالقرآن وأخبرهم جل ثناؤه أن في تصديقهم بالقرآن تصديقاً منهم للتوراة؛ لأن الذي في القرآن من الأمر بالإقرار بنبوة محمد ﷺ وتصديقه، واتباعه نظير الذي من ذلك في الإنجيل والتوراة، ففي تصديقهم بما أنزل على محمدٍ تصديق منهم لما معهم من التوراة، وفي تكذيبهم به تكذيب منهم لما معهم من التوراة) [(١)].

فهذا أصل أصيل في موضوعات الحوار مع أهل الكتاب، فيجب على دعاته والكتبة فيه أن يبيّنوا ذلك ولا يتغافلوا عنه، ويهتموا به ويدعوا إليه، فإن الحق فيه وماذا بعد الحق إلا الضلال.

الموضوع الرابع: دعوتهم لترك كل عقيدة باطلة يعتقدونها

لا شك أن هذا الأصل يمكن إدراجه ضمن الأصول السابقة، ولكن لكثرة ضلال أهل الكتاب أفردته بالحديث، وكما هو معلوم فإن مزاعم أهل الكتاب كثيرة، منها ما يتعلق بالخالق جل وعلا، ومنها ما يتعلق بالملائكة عليهم السلام، ومنها ما يتعلق بأنبياء الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام، ومن ثم فعلى من يحاورهم أن يكون على درايةٍ ومعرفةٍ بآرائهم

---

(١) جامع البيان (١ / ٢٥١). وانظر: الجامع لأحكام القرآن (١ / ٣٧٣).

الباطلة، وكيفية الرد عليها، وكشف مزاعمهم فيها، وعليه أيضاً أن يتخذَ من نصوص الكتاب والسنةِ منهجاً في ردِّ باطلهم وكشف زيفهم، وهذه إشاراتٌ مختارةٌ لبعض مزاعمهم.

أولا: زعم اليهود والنصارى أن العزير والمسيح عليه السلام أبناء الله تعالى

مما يجب على المحاور المسلم عند حواره لأهل الكتاب أن يبيّن لهم بطلان ما يزعمونه ويدّعونه في الإله تبارك وتعالى، أو في أحدٍ من خلقهِ، فهذا من الموضوعاتِ التي لا يسع المحاور المسلم تجاهلها أو التغافل عنها، وقد أبطل تبارك وتعالى زعمهم وأبان كفرهم، فقال جل وعلا: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَـٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ [التوبة: ٣٠].

وقولهم هذا مجرد زعم لا دليل عليه ولا برهان، ولا حجة ولا بيان، وقد نفى الله سبحانه وتعالى عن نفسه اتخاذ الولد، فقال جل شأنه: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَـٰهٍ ﴾ [المؤمنون: ٩١].

ثم إن الأناجيل أقرّت بأن عيسى عليه السلام نفى عن نفسه الألوهية[١]، ومن ذلك قوله - عندما سئل عن الوصية الأولى - (الوصية الأولى هي: اسمع يا إسرائيل: إن الرب إلهنا هو الرب الأحد، فأحب الرب إلهك، بكل قلبك، وكل نفسك، وكل ذهنك، وكل قوتك) [٢].

ومما يكذب هذا الزعم ويبطله قولهم: إن عيسى عليه السلام عُمد من قبل يوحنا المعمدان[٣]، والسؤال البدهي: إذا كان عيسى عليه السلام قد جاء مخلصاً، ليطهر البشرية من لوازم الخطيئة، فهل كان له ذنب حتى يُعمد ؟!! وهل الإله يحتاجُ إلى تعميد؟!!

---

(١) ولمزيد عن بطلان عقيدة النصارى في القول ببنوة عيسى عليه السلام ودحضها. انظر: الخطيئة الأولى بين اليهودية والمسيحية والإسلام (١٠٨-١٣٤). دار زهراء الشرق، القاهرة، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

(٢) إنجيل مرقس ١٢ / ٢٩ – ٣٠.

(٣) انظر: إنجيل متى ٤ /١-١١.

والمقصود أن المحاور المسلم يتخذ من هذه المزاعم والفضائح[1] التي جاء بها اليهودُ والنصارى حجة على بطلان ما هم عليه، ووجوب تركهم له وإذعانهم للحق والتسليم به، وهذا يجعل المحاور المسلم أكثر ثباتاً وإصراراً على أن الحقَ في خلافِ ما هم عليه.

ثانيا: زعمهم قصر الهدى عليهم

قال تعالى: ﴿ وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُواْۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾ ﴾ [البقرة: ١٣٥].

ذكرت الآية الكريمة زعم أهل الكتاب وبيّنت بطلانه، وأوضحت الحق الذي يجب قوله واعتقاده، وهذه من الآيات التي يجب استحضارها دوماً في محاورة أهل الكتاب؛ لأنها ذكرت زعمهم ثم أبطلته، فحُقّ لكل من يحاورهم أن يعلم حقيقة النفسية التي يعيشون بها، فهم يجهدون أنفسهم في جذبِ الناس إلى دينهم، ويعتقدون أنهم على الهدى، بل لا هدى إلا هداهم، ومن أراده فعليه أن يتقرب إليهم، ويتقبل منهم، وهذا ما يذكرونهُ في مؤتمراتِ الحوار والملتقيات المختلفة. فيقولون: إن الحقَ معهم ولكنهم لا يدّعون أنه كله معهم[2]!! ويظهر ذلك أيضاً بالنظر في أهدافهم من الحوار، لهذا يجب على كل من يحاورهم إدراك هذه الحقيقة، ومتى أدركها صعُب استغفالهُ أو استمالتهُ، وسهُلَ عليه بيان ضلالهم وإبطال زعمهم، ودعوتهم إلى الحق الذي كان عليه كافة أنبياء الله تعالى وأتباعهم، وهذا ما بيّنته الآية التي تلي الآية السابقة، قال تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ ﴾ [البقرة: ١٣٦].

---

(١) انظر ما ذكره صاحب كتاب: تخجيل من حرف التوراة والإنجيل تحت عنوان: الباب التاسع في إثبات الواضح المشهود من فضائح النصارى واليهود (٢/ ٥٢٧-٦٤٧). وقد ذكر ثلاثاً وتسعين فضيحة، ثم قال: (وإنما أوردنا ما أوردنا من ذلك كسراً لحجج النصارى، وهدماً لأباطيلهم). المرجع نفسه (٢ / ٦٤٨).

(٢) يقول القس الألماني "هانس كونج": إنه يعتقد - كرجل دين مسيحي - أن المسيحية هي الدين الصحيح، إلا أنه يسلم أنها لا تملك كل الحقيقة، وقال هذا الكلام أثناء مشاركته في الملتقى الإبراهيمي. انظر: دعوة التقريب بين الأديان (٢ / ٩٢١).

وفي هذه الآية علّم الله تعالى المؤمنين طريق الإيمان[١]: الإيمان به تعالى، والإيمان بأنبيائه ورسله جميعاً عليهم السلام، وعدم التفريق بينهم، أي: الإيمان ببعض والكفر ببعض كما فعلته اليهود والنصارى، والإيمان بما أنزل عليهم، وأن هذا هو الإسلام الذي يجب على كل أحد أن يأخذ به ليكون من المهتدين.

ثم قال تعالى: ﴿ فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾ ﴾ [البقرة: ١٣٧].

وهنا يختم جل جلاله هذه المحاورة ببيان أن المقياس الحقيقي لإيمان هؤلاء أن يؤمنوا بمثل ما آمن به المؤمنون الصادقون في إيمانهم، (وإن لجوا في جدالهم الباطل، وحوارهم الفاسد، وأعرضوا عن الحق، فاعلموا أنهم في شقاق وخلاف من أمركم، وسيكفيكم الله شرورهم، وينصركم عليهم) [٢].

ومما سبق يتبين أن هؤلاء رغم ضلالهم يزعمون أنهم أهل الهدى، ويدعون إلى باطلهم، ويصرون على أن حوارهم إنما هو من أجل خدمة دينهم، بينما تجد كثيراً من المسلمين الذين يكتبون عن الحوار ويدعون إليه، يغفلون هذا الجانب، بل إن بعضهم يقول: إن الحوارَ لا شأن له بالمسائل الدينية، بل إن الدينَ لا يصلح أن يكون مادة للحوار[٣].

فعجباً لأمرهم ! أمة الضلال تدعو لضلالها وتطلب من وراء الحوارات تحقيق أهدافها، ونشر أفكارها، بينما أصحاب الحق والهدى يتنكرون لهما، ويرون أن إدخال المسائل الدينية في الحوارات إفشال لها !! وإن تعجب فعجب لكثرة اضطرابهم واختلافهم، تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى، فتارة لا يرون الحوار في المسائل الدينية، وتارة يرون إمكانية الحوار مع ما يختلفون فيه مع أهل الكتاب مثل نبوة نبينا محمد ﷺ !!

---

(١) انظر ما ذكره البغوي في: معالم التنزيل (١ / ١٦٣-١٦٥). دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، دون ذكر لرقم الطبعة.

(٢) أدب الحوار في الإسلام (١٨٤). الدكتور /محمد سيّد طنطاوي، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، الأزهر.

(٣) انظر: دعوة التقريب بين الأديان (٢ / ٧٣٨ – ٧٤٠). بمراجعه.

ثالثا: زعمهم أن إبراهيم عليه السلام كان يهوديا أو نصرانيا، وأنهم ورثة دينه عليه السلام (الملتقى الإبراهيمي)[1]:

يزعم أهل الكتاب أن إبراهيم عليه السلام كان يهودياً أو نصرانياً، ثم تجد بعض دعاة الحوار وكتابه من المسلمين، أو ممن ينتسب للإسلام، ينطلقون من هذا المبدأ ويرددون القول: إن هذه الحوارات إنما هي لاجتماع المؤمنين الصادقين من أتباع الديانات الثلاث التي تنتسب لإبراهيم عليه السلام، كما يقولون !!

فيقال لهؤلاء: إن هذا الزعم من أهل الكتاب في انتسابهم لإبراهيم عليه الصلاة والسلام أبطله الله تعالى بقوله: ﴿ أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ۗ قُلْ أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ ۗ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَادَةً عِندَهُ مِنَ اللَّهِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (١٤٠) ﴾ [البقرة: ١٤٠].

وقد اجتمع في هذه الآية الكريمة العديد من الأساليب التي ينبغي للمحاور المسلم إدراكها، واستخدامها في حواره مع أهل الكتاب عند إبطاله لهذا الزعم " أديان التوحيد الثلاثة " يقول "الرازي": (إنما أنكر الله تعالى ذلك القول عليهم لوجوه أحدها: لأن محمداً ﷺ ثبتت نبوته بسائر المعجزات، وقد أخبر عن كذبهم في ذلك فثبت لا محالة كذبهم فيه، وثانيها: شهادة التوراة والإنجيل على أن الأنبياء كانوا على التوحيد والحنيفية، وثالثها: أن التوراة والإنجيل أنزلا بعدهم، ورابعها: أنهم ادعوا ذلك من غير برهان، فوبخهم الله تعالى على الكلام في معرض الاستفهام على سبيل الإنكار والغرض منه الزجر والتوبيخ وأن يقرر الله في نفوسهم أنهم يعلمون أنهم كانوا كاذبين فيما يقولون، أما قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ ﴾ فمعناه أن الله أعلم وخبره أصدق وقد أخبر في التوراة والإنجيل وفي القرآن على لسان محمد ﷺ أنهم كانوا مسلمين مبرئين عن اليهودية والنصرانية)[2]. كما بيّن سبحانه وتعالى بطلان زعم أهل الكتاب بقوله: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ

---

(١) هذا عنوان أحد المؤتمرات التي نظمها المعهد الدولي للحوار بين الحضارات، وهذا المعهد أسسه "روجيه جارودي" وهذا التسمية جاءت عن طريقه أيضا. انظر: دعوة التقريب بين الأديان (٢ / ٩١١).

(٢) التفسير الكبير (٢ / ٧٧).

ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾ ﴾ [آل عمران: ٦٧] فماذا بقي لأهل الحوار ودعاته من عذر في كشف حقيقة دعوى اليهود والنصارى ؟!!

ثم يقال: إن الله جل وعلا أخبر عن أولى الناس بإبراهيم عليه السلام، فقال: ﴿ إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٨﴾ ﴾ [آل عمران: ٦٨].

فالذين ورثوا إبراهيم عليه السلام وراثة حقة هم الذين اتبعوه، وقرر القرآن أن أمة محمد ﷺ هي الوارثة لملة إبراهيم عليه السلام؛ لأنها حققت فيها شروط الوراثة الإيمانية، وأسلمت لله تعالى عن إخلاص وإيمان ويقين[١].

وجاء في الإنجيل ما يبيّن حقيقة من يصدق عليه أنه من أتباع إبراهيم عليه السلام (فقال لهم: يسوع لو كنتم أبناء إبراهيم لعملتم أعمال إبراهيم...) [٢].

والمقصود أن الآيات الكريمة - ثم بعض ما جاء في كتبهم - تبطل الزعم اليهودي والنصراني قديماً وحديثاً، فعلى المسلم عند حواره لأهل الكتاب أن لا يغفل عن هذا الحكم أو يتناساه، ويستنبط من هذه الآية قاعدة في حوار أهل الكتاب وهي: أن من يشرك بالله تعالى فلا يقال: إنه من أتباع إبراهيم عليه السلام. ولهذا فإنه يجب على المحاور المسلم الحذر من أن يُستدرج إلى ما يعرف بـ "الملتقى الإبراهيمي" أو "النظرية الثلاثية" لأن مهمتها - حسب ما ذكر صاحبها[٣] - جمع جميع الناس ذوي الإيمان أيا كان إيمانهم ضد العالم الحالي، عالم اللامعنى[٤]. وهذه الدعوة ليست إلا واحدة من مكايد اليهود والنصارى، فليتنبه دعاة الحوار. يقول العلامة النادر في عصره، المميز في طرحه" بكر بن عبد الله أبو زيد": (إن الدعوة إلى

(١) الشخصية اليهودية من خلال القرآن (١٤٩). الدكتور/ صلاح الخالدي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

(٢) إنجيل يوحنا، الإصحاح ٨ / عدد ٣٩، ٤٠. وانظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٩١/٢) لابن حزم، تحقيق الدكتور/ محمد إبراهيم نصر، الدكتور/ عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، جدة، السعودية.

(٣) المفكر الفرنسي " روجيه جارودي".

(٤) نحو حرب دينية (٧٣). نقلاً من كتاب: دعوة التقريب بين الأديان (٢ / ٩١٨).

هذه النظرية الثلاثية: تحت أي من هذه الشعارات إلى توحيد الإسلام الحق الناسخ لما قبله من الشرائع، مع ما عليه اليهود والنصارى، من دين دائر كل منهما بين النسخ والتحريف، هي أكبر مكيدة عُرفت لمواجهة الإسلام والمسلمين اجتمعت عليها كلمة اليهود والنصارى بجامع علتهم المشتركة بغض الإسلام والمسلمين وغلفوها بأطباق من الشعارات اللامعة، وهي كاذبة خادعة، ذات مصير مروع مخوف، فهي في حكم الإسلام دعوة بدعية، ضالة كفرية، خطة مأثم لهم، ودعوة لهم إلى ردة شاملة عن الإسلام؛ لأنها تصطدم مع بدهيات الاعتقاد، وتنتهك حرمة الرسل والرسالات، وتبطل صدق القرآن، ونسخه لجميع ما قبله من الكتب، وتبطل نسخ الإسلام لجميع ما قبله من الشرائع، وتبطل ختم النبوة والرسالة بمحمد عليه الصلاة والسلام، فهي نظرية مرفوضة شرعاً، محرمة قطعاً بجميع أدلة التشريع في الإسلام، من كتاب وسنة، وإجماع، وما ينطوي تحت ذلك من دليل، وبرهان.

لهذا فلا يجوز لمسلم يؤمن بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد ﷺ رسولاً، الاستجابة لها، ولا الدخول في مؤتمراتها، وندواتها، واجتماعاتها، وجمعياتها، ولا الانتماء إلى محافلها، بل يجب نبذها، ومنابذتها، والحذر منها، والتحذير من عواقبها، واحتساب الطعن فيها، والتنفير منها، وإظهار الرفض لها، وطردها عن ديار المسلمين... وتغريبها إلى غَرْبها، وحجرها في صدر قائلها...) [(١)].

ومما يؤيد ذلك أن الملتقى الإبراهيمي - في بداية أمره - قد ضم خمسين مشاركاً من اليهود والنصارى والمسلمين، أو ممن ينتسب إلى الإسلام، والعجب أن موضوعات المؤتمر التي طرحت كانت تنادي بغير الحق، فنسبت اليهود والنصارى إلى إبراهيم عليه السلام، ثم طالب "المتآمرون" كل المؤمنين الصادقين من كل الأديان الثلاثة!! على الاجتماع والعمل من أجل مصلحة الإنسانية[(٢)].

فعلى المحاور المسلم التنبه وعدم الخلط بين دعوة أهل الكتاب للحوار وغايتهم منه، وبين الحوار الذي يدعو إليه الإسلام بقواعده وضوابطه وشروطه.

(١) الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان (٢٢).

(٢) انظر عن الملتقى وبعض الأوراق التي قدمت فيه. كتاب: دعوة التقريب بين الأديان (٢ / ٩١٩).

رابعا: إبطال ونقض مزاعم النصارى في القول بالتثليث والصلب.

مما ينبغي الاهتمام به عند حوار أهل الكتاب أن يدعوهم من يحاورهم إلى الحق الذي جاء به القرآن في إبطال مزاعمهم، ويتخذ من تلك الموضوعات موضوعاً لحواره معهم، ويجعل من أساليب القرآن نورا يستضيء به في طريقه حال حوارهم،ومن هذه المزاعم والموضوعات التي يُحاورون فيها وتُقام عليهم الحجة بإبطالها وبيان فسادها، قولهم: إن اللهَ تعالى ثالثُ ثلاثة، وقد أبطل الخالق جل وعلا هذا الزعم، وحكم على قائله بالكفر، فقال تعالى: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۖ وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿٧٢﴾ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ ﴾ [المائدة: ٧٢-٧٣].

كما جاءت الآيات البينات بذكر موقف عيسى عليه الصلاة والسلام من دعاوى النصارى في القول بألوهيته، فقال جل وعلا: ﴿ وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ۚ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۚ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿١١٧﴾ ﴾ [المائدة: ١١٦-١١٧].

والمقصود أن فكرة التثليث باطلة بالنصوص الشرعية، والأدلة العقلية،[١] والأقوال الواردة عن المسيح عليه السلام [٢]، ومما يؤيد ذلك أن بعض طبعات الإنجيل في الآونة الأخيرة بدأت تختفي منها فكرة التثليث،[٣] كما أعلنت بعض طوائفهم أن هذه العقيدة لم ترد في الكتاب

(١) انظر: إظهار الحق (٣ / ٧٢٥-٧٣٥). رحمة الله الهندي، تحقيق الدكتور/ محمد أحمد ملكاوي، دار أولي النهى، دار الوطن للنشر، ١٤١٢هـ.

(٢) انظر: هداية الحيارى (١٤٥-١٤٨). إظهار الحق (٣ / ٧٣٦-٧٥٠).

(٣) انظر: الإسلام والأديان الأخرى نقاط الاتفاق والاختلاف (٨٥-٨٨). اللواء أحمد عبد الوهاب، مكتبة التراث الإسلامي، دون ذكر لرقم الطبعة، أو تاريخها.

المقدس،[1] ويضاف لذلك أن الأناجيل والرسائل التي يعتمدها النصارى، فيها الكثير من الأدلة على أن المسيح عليه السلام عبد الله ورسوله،[2] وخلق من خلقه[3]، ومما يدل على ذلك نبوته وإثبات رسالته، وفي ثبوت ذلك دليل على امتناع ألوهيته عليه السلام [4].

ومما يدل على فسادها كثرة اختلاف أهلها فيها، بل عدم فهمهم لها، وقولهم: إن ما يذكرونه عنها الآن إنما هو على قدر طاقة عقولهم، ويرجون فهمها أكثر مستقبلا، عندما تتجلى الحقائق[5]. وقد بيّن العلماء فساد أقوالهم وتناقضهم، وما يلزم من فساد على كل قول يقولونه فيها[6].

وإذا ثبت بطلان ألوهيته عليه السلام فإن فكرة التثليث تبطل من أصلها، ومن المعلوم أن العقيدة النصرانية في أصلها تقوم على التوحيد، ونبذ الشرك، وما أقرّت عقيدة التثليث إلا في مجمع نيقية سنة ٣٢٥م[7]، عن طريق الأساقفة، وإمبراطور الدولة الرومانية حينذاك، الذي

---

(١) كما هو الحال عند "شهود يَهْوَه" انظر: الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم (٢٢٨-٢٢٩). سعد رستم، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا. وإن قال البعض بوجودها فحدده بموضعين وبإشارات بسيطة كما ذكر ذلك "أندريه نايتون" حيث قال: (من الغريب أن عقيدة التثليث لا تذكر في الأناجيل الرسمية الأربعة إلا قليلا، وحين تذكر فإنها تبقى ملتبسة). الأصول الوثنية للمسيحية (٤٣)

(٢) إنجيل يوحنا، الإصحاح ١٧ / عدد ٣.

(٣) انظر ما ذكره صالح بن الحسين الجعفري في كتابه: تخجيل من حرف التوراة والإنجيل (١/ ١١٧-١٥٩). وقد ذكر عشرين دليلاً على عبوديته لله تعالى، وأنه ليس بإله.

(٤) انظر: تخجيل من حرف التوراة والإنجيل (١ / ١٦٣) وما بعدها.

(٥) انظر: محاضرات في النصرانية (١٢٥). أصول الفرق والأديان والمذاهب الفكرية (٩٦). الدكتور/ سفر بن عبد الرحمن الحوالي، دار العلماء للنشر والتوزيع، القاهرة، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

(٦) انظر ما ذكره الباقلاني - عن خلافهم في معنى الأقنوم، وما يلزمهم من الباطل تجاه كل قول وما يلزمهم من تناقضات في هذه المقولة - في كتابه: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة (٨١ - ٨٦). ضبط محمود محمد الخضيري، محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

(٧) انظر عن هذا المجمع وغيره: الجواب الصحيح (٣ / ٢٣) وما بعدها. أدلة الوحدانية في الرد على النصرانية (٣٧ – ٣٨). وعن المجامع الأخرى (٣٩ – ٥٥).

أراد أن تتفق النصرانية مع أصول دينه الوثنية[١]،وهذا أمر أقر به أهلها، حيث أظهرت بعض الدراسات النصرانية الصلة الوثيقة بين النصرانية والوثنية. يقول"أندريه نايتون": (ونحن في دراستنا لتاريخ الأديان اليوم لا نستطيع أن ننكر ما بين المسيحية والوثنية من صلات وثيقة وأواصر متينة) [٢].

وعن ارتباط التثليث بالوثنية. يقول "كارل غوستاف يونغ": (إن التثليث ليست فكرة مسيحية أساساً، وإنما جاءت من الأديان الوثنية القديمة)[٣]، ولكثرة القائلين بهذه الفكرة فإن بعض المفكرين النصارى - كما يقول "إدغا ويند": خاف من اختفاء التثليث النصراني بين الكثرة الكاثرة من التثليث الوثني[٤].

وخلاصة الأمر أن هذه أقوال أهلها فيها وذمهم لها، وربطهم تلك العقيدة بالوثنيات السابقة عليها، فلماذا تختفي من مؤتمرات الحوار الآن؟! ولماذا يذمها أهلها ويذكرون تهافتها ولا تكاد تجد لها ذكراً في مؤلفات دعاة وكتبة الحوار من المسلمين ؟!! وكأنهم خجلون أو خائفون !! مع أن المسلم هو الأحق بإبطالها وردها وبيان فسادها، وجعلها موضوعاً من موضوعات الحوار معهم لبيان الحق ورد الباطل.

أما عقيدة الصلب فمن المعلوم أنها عند النصارى ارتبطت بمسألة الخطيئة[٥] التي وقعت من آدم عليه السلام، وبمقتضى العدل لابد من أن تعاقب ذريته عليه السلام، وبمقتضى صفة الرحمة كان على الله تعالى أن يغفر لهم، وكان الطريق لذلك أن يرسل ابنه - كما يزعم النصارى - ليصلب ويقتل تكفيراً عن تلك الخطيئة، فيكون بذلك مخلصاً وفداء للجنس البشري.

---

(١) انظر: الأصول الوثنية في المسيحية (٤٣). إدغار ويند، كارل غوستاف يونغ، ترجمة سميرة عزمي الزين، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ / ١٩٩١م، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية. أصلح الأديان (٨٩). ويقول: إن كثيرا من فلاسفة النصارى وكتابهم، يرون أن النصرانية ليست ديانة عيسى عليه السلام (وإنما هي ديانة بولس لفقها من مختلف الديانات الوثنية والفلسفات في عصره). المرجع نفسه، ذات الصفحة.

(٢) انظر: الأصول الوثنية للمسيحية (١٩). وانظر ص: (٢٠، ٣٢).

(٣) الأصول الوثنية (٩٣). وانظر (٤٣-٤٧) وانظر حديثه عنها :عند بابل، و مصر، اليونان، من ص(٨١-٩٠).

(٤) الأصول الوثنية للمسيحية (٧٣). وانظر: الميزان في مقارنة الأديان (٤١٧-٤١٨).

(٥) عن الخطيئة وموقف الإسلام منها، وما نشأ عنها من عقائد، انظر: الخطيئة الأولى (١٧٣) وما بعدها.

وهذه الفكرة كَفَرَ بها كثير من أهلها، يقول "ردولف بولطان": إن الإنسان (لا يستطيع أن يفهم كيف يكون الموت عقاباً على الخطيئة فالموجودات الإنسانية معرضة للموت حتى قبل أن ترتكب أي خطيئة، وإرجاع الموت الإنساني إلى سقوط آدم هو محض هراء؛ لأن الذنب يتضمن مسألة شخصية، وفكرة الخطيئة الأصلية باعتبارها عدوى موروثة هي فكرة أخلاقية زائفة، ولا عقلانية، ومحالة أو عبثية) [١].

ويقول: (إذا كان المسيح الذي مات بهذه الطريقة هو حقاً ابن الله المتواجد قبل الوجود فماذا يعني الموت بالنسبة له ؟ من الواضح أن الموت لن يخرج في هذه الحالة عن كونه شيئاً تافها بالنسبة له، مادام كان يعرف سلفاً أنه سيقوم ثانية بعد ثلاثة أيام) [٢].

ثم يتساءل: هل هناك حتمية أو ضرورة تجعل الخلاص يتخذ هذا الشكل بالذات ؟ هل هناك حتمية أو ضرورة تجعل الحياة الإنسانية والوجود الإنساني الأصيل يتحققان على هذا النحو بالذات دون غيره ؟[٣]

ويقول "المسيو آرنست دي يونس": (إن جميع ما يختص بمسائل الصلب والفداء هو من مبتكرات ومخترعات بولس ومن شابهه من الذين لم يروا المسيح عليه السلام وليست من أصول النصرانية) [٤]. وقد كثرت أقوالهم الدالة على نكارتها وبطلانها[٥] وكثرة تناقضها[٦].

وهذا قليل من كثير من أقوال النصارى في هذه العقيدة الباطلة، فلماذا لا تجد لها ذكراً في كتب ومقالات ومؤتمرات ومنتديات دعاة الحوار، مع أن فساد هذه العقيدة ثبت بالنص الشرعي، والدليل التاريخي، والبرهان العقلي، والكشف العلمي، يضاف إليه تناقض

(١) جذور إلحادية في مذاهب لاهوتية (٢/٥٣) الدكتور/ وهبة أبو العلا، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، مكتبة مدبولي.

(٢) جذور إلحادية في مذاهب لاهوتية (٢ / ٥٤).

(٣) جذور إلحادية في مذاهب لاهوتية (٢ / ٥٥).

(٤) نقلا من كتاب الإسلام والأديان (٢٢٦). الدكتور /مصطفى حلمي، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ / ١٩٩٠م، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية.

(٥) انظر: الإسلام والأديان (٢٢٦ -٢٢٧) وانظر عن الحادثة وبطلانها: المرجع نفسه (٢٢٠- ٢٢٦).

(٦) انظر عن ذلك: حقيقة النصرانية من الكتب المقدسة (١٨٥-١٨٧).

طوائف النصارى وأناجيلهم المعتمدة عندهم في الحديث عنها[١]. أبعد هذا يسوغ لمن يدعو للحوار أن يقول: إن حوارنا مع أهل الكتاب لا علاقة له بالمسائل العقدية، أو المسائل الدينية؟!! وفي ذات الوقت يقول: إن الكل على اتفاق في الأصول !!

أبعد هذا الحشد الكبير من الأدلة على بطلان هذه العقيدة عند المسلمين وعند أهلها لا تجد في كثير من الكتابات أدنى ذكر لها، ولبيان حقيقتها ووجوب كفر النصارى بها ؟!!

أبعد هذا يسوغ لقائل أن يقول: (يجب أن ينأى هذا الحوار والحوار بين الأديان بعامة عن استهداف التوحيد بين دينين أو أكثر، وهذا يعني ألا ينشغل الحوار بمسائل الاعتقاد، بل ينطلق من احترام كل طرف لعقيدة الآخر، والتسليم بمبدأ الاختلاف، ومبدأ حرية الاختيار... هدفٌ رئيس لهذا الحوار أن يجهر بالحق في المسائل والأمور التي تهم الناس، وأن يذكر بالمبادئ والقيم العليا التي يجب الالتزام بها...فمنها ما يتعلق بالموقف العقدي المبدئي من قضايا بعينها، في مقدمتها قضية مقاومة العنصرية والتمييز العنصري، وقضية العدل الاجتماعي، وقضية الحرية والمسؤولية، وقضية السلام القائم على العدل) [٢].

يا لهذا القول المطالب باحترام كل طرف لعقيدةِ الآخر! أي عقيدة يتحدث عنها ؟! وأي عقيدة يطالب باحترامها ؟! وأي قيم عليا يحث الكاتب على الالتزام بها ؟!! وقد تبيّن باختصار بعض أقوالهم في أخطر عقائدهم التثليث والصلب، أينتقدونها ويسخرون منها، بل يكفرون بها، ونحن نُطالَب باحترامها ؟!!

خامسا: عرض كافة مزاعمهم وشبههم وردها وبيان الحق الذي جاء به الإسلام

إذا كان من المسلّم به أن أهل الكتاب يكيدون لهذا الدين وأهله، وهذا الحكم عليهم إنما هو من الله تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٠].

فإذن هذه حقيقة لابد من الإقرار بها، وحينئذ يقال لأهل الحوار - مع التسليم بمشروعيته

---

(١) انظر: الجواب الصحيح (٣/٤٦-٤٧).: تخجيل من حرف التوراة والإنجيل (١/٣٣١-٣٤٨). الميزان في مقارنة الأديان (٢٢٣).

(٢) مجلة الإسلام اليوم (١٢ / ٤٠). !!!! وكاتب المقال: " أحمد صدقي الدجاني ".

بضوابطه وقواعده -: إن من الإجحاف الشديد أن يتناسى المسلم الذي يحاور أهل الكتاب هذه الحقيقة، ويمد يده كما لو كان يستجدي قبولاً له، هزيلاً ضعيفاً كما لو كان ينشد الشفاء ممن يسقيه الداء، مع أن المسلم هو الأقوى بما معه من الحق والهدى، وعلى هذا فيجب عليه أن يتتبع ما حكاه الله تعالى عنهم، وما ذكره في القرآن العظيم من مزاعمهم، وما يثيرونه من شبهات وتشكيك كما هو واقعهم، ثم يقوم ببيان بطلانه والرد عليه، وبيان الحق الذي يجب أن يكون أهل الكتاب وغيرهم عليه.

وإذا كان من المعلوم أن المعاندين يحاولون دوماً صد الناس عن دين الله تعالى، أو ردهم عن دينهم بعد أن دخلوا فيه، فإن الله تعالى شرع لعباده المؤمنين مجاهدتهم بالسنان واللسان، ولهذا فعلى المحاور المسلم أن يتخذ من النصوص الشرعية أصولاً له في حواره، يحدد من خلالها قواعده وموضوعاته، حتى يحقق الحوار أهدافه وغاياته، وإذا كان من يدعو للحوار يستدل بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ [العنكبوت: ٤٦]. فيقال لهم: أين أنتم من الآيات الأخرى التي تذكر أقوال أهل الكتاب ومزاعمهم ثم تجيب عنها، وتكشف زيفها، وتحكم ببطلانها، وتبيّن حال قائلها، فاجعلوا ذلك منهجاً لكم، وكما اتخذتم من الآية منهجا في كيفية حواركم معهم - وحق لكم ولكن ليس بطريقتكم - فكذلك اجعلوا من الموضوعاتِ التي ذكرها القرآن في حوارهِ مع أهل الكتاب موضوعات لكم في مؤتمراتكم، ومنتدياتكم، ولقاءاتكم، وكتاباتكم، لتعرِّفوا أهل الكتاب أهدافكم وغاياتكم من محاوراتكم لهم.

الموضوع الخامس: تحريفهم لكتبهم وتناقضها

بيّن تعالى أن أهل الكتاب قد حرفوا وبدلوا في كتبهم، وألبسوا الحق بالباطل، وأخفوه وكتموه، وقد كشف القرآن حال أهل الكتاب في هذا الجانب بخمسةِ أمور: لبس الحق بالباطل، وكتمان الحق، وإخفاء الحق، وتحريف الكلم عن مواضعه، ولي اللسان به ليلبس على السامع اللفظ المنزل بغيره[1]. ومما ذكره تعالى عن تحريفهم قوله جل وعلا: ﴿ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعۡنَا وَعَصَيۡنَا وَٱسۡمَعۡ غَيۡرَ مُسۡمَعٖ وَرَٰعِنَا لَيَّۢا بِأَلۡسِنَتِهِمۡ وَطَعۡنٗا

(١) انظر: هداية الحيارى (٤٩).

فِي ٱلدِّينِۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٤٦﴾ ﴾ [النساء: ٤٦].

ولكون كتبهم محرفة وهم إنما يستدلون على باطلهم بما فيها، فعلى المحاور المسلم أن يدرك أمر هذا التحريف، ويتخذ من ذلك طريقاً إلى بيان فساد ما يذهبون إليه، وذلك بإظهار تحريفها، وشدة تناقضها، وكثرة تعارضها مع الأدلة الشرعية، والعقلية، والبراهين العلمية الحديثة، مما يجعل الاستدلال بما فيها غير مقبول. وقد اهتم علماء الإسلام بذلك فبينوا التحريف الواقع في التوراة والإنجيل(١)، واستخدموا هذا الأسلوب في محاوراتهم ومناظراتهم لأهل الكتاب فأقاموا الحجة عليهم(٢) وأسكتوهم، بل هرب بعضهم بعد هزيمته،(٣) فحري بدعاة الحوار ومن يهتم به، أن يتخذ من هذا التحريف والتناقض في كتبهم برهاناً على بطلان أقوالهم، وحجة له في رد مزاعمهم.

ولم يعد خافياً على أصحاب الدراسات المتعلقة بالأديان، التحريف والتناقض الذي يشتمل عليه الكتاب المقدس - كما يسمونه - بقسميه القديم والجديد، وقد استفاضت الدراسات في بيان انقطاع سندها، وتحريفها، وتناقضها، سواء قديما(٤) أم حديثاً(٥).

---

(١) مثل: تخجيل من حرف التوراة والإنجيل (١/٢٨٥-٣٢٥). هداية الحيارى. على سبيل المثال:(١٠٦) ومابعدها.

(٢) ممن استخدم هذا الأسلوب وبكثرة ودقة أحمد ديدات كما ظهر من بعض كتبه، وبعض مناظراته، انظر على سبيل المثال: مسألة صلب المسيح بين الحقيقة والافتراء، حيث اهتم كثيراً بما جاء في كتابهم وبين التناقضات الكثيرة التي تحملها الأناجيل بخصوص مسألة الصلب. وانظر أيضا: مناظرتان في استكهولم.

(٣) هذا ما حدث مع القس الدكتور فندر في مناظرته مع الشيخ رحمة الله الهندي، حيث رحل فندر عن بلاد الهند بعد هزيمته. انظر: مقدمة المحقق لكتاب إظهار الحق (٤٣). وقد اعترف فندر بوقوع النسخ والتحريف في العهدين.

(٤) من الأمثلة على ذلك: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٢ / ١٣) وما بعدها. تخجيل من حرف التوراة والإنجيل (١/٢٨٣ - ٣٢٧). الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لشيخ الإسلام ابن تيمية. هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، لابن القيم.

(٥) مثل: إظهار الحق (١/ ١٠٩) وما بعدها. (٤٢٧/٢) ومابعدها. الترجمة السبعينية للعهد القديم بين الواقع والأسطورة (٣٨) وما بعدها. الدكتورة/ سلوى ناظم، دار نون، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها. يا أهل ==

يقول "صالح الجعفري" في بداية حديثه عن مواضع التحريف: (نبيّن - بعون الله - في هذا الباب من تناقض إنجيل النصارى وتعارضه، وتكاذبه وتهافته، ومصادمة بعضه بعضاً، ما يشهد معه من وقف عليه أنه ليس هو الإنجيل الحق المنزل من عند الله...) [1]. وذكر الأمثلة والأمور الدالة على ذلك[2]. ثم قال: (فهذا - رحمك الله - كتاب قد تلاعبت به بنيات الطريق، وتزاحمت به تراجمة الفرق، وولد من لسان إلى لسان، وعبث به التحريف والتصحيف في كل زمان) [3].

وإذا ثبت تحريفهم لكتبهم، وأنها لا سند لها، وأنها متناقضة، وأنها تتعارض مع ما يثبته العلم الحديث، فإن هذا يجعل المحاور المسلم على قناعة ببطلان ما يزعمونه، وفي هذه المعرفة بحقيقةِ كتبهم وتناقضها، معين له على الإقدام وعدم الإحجام، في جعل ميدان الحوار لهذه المسائل الكبرى، إظهاراً للحق ودفاعاً عنه، وإقامة للحجة ونصرة للدين.

==

الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء (١٤٨) وما بعدها. الدكتور / رؤوف شلبي،الطبعة الثانية١٤٠٠/ ١٩٨٠م،دار الاعتصام للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة. حقيقة النصرانية من الكتب المقدسة (١٣١) وما بعدها. (٢٣٣) وما بعدها. الإنجيل دراسة وتحليل – الكتاب كاملاً – الدكتور محمد شلبي شتيوي، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، مكتبة الفلاح، الكويت. وعلى سبيل المثال راجع الصفحات (١٣) وما بعدها. (٤٦) وما بعدها. (٨١) وما بعدها. (٩٣) وما بعدها. الإسلام والأديان الأخرى (٨٩) وما بعدها. وقد عقد العديد من المقارنات بين الأناجيل في عدد من مسائل الاعتقاد التي تذكرها أنا جيل النصارى. من ذلك العشاء الأخير وعملية القبض، انظر (٩٢-٩٣). والمحاكمات وعددها (٩٤-٩٥). يوم الصلب والتحركات حتى الصلب، (٩٥-٩٦). أحداث الصلب (٩٨-١٠٠). روايات القيامة (١٠٣). روايات الظهور (١٠٤-١٠٥). روايات هلاك يهوذا الخائن (١١٠-١١١).

(١) تخجيل من حرف التوراة والإنجيل (١ / ٢٨٣).

(٢) انظر: المرجع نفسه (١ / ٢٨٤ - ٣٢٥).

(٣) تخجيل من حرف في التوراة والإنجيل (١ / ٣٢٥).

الخاتمة

الحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطنا، ثم مما سبق عرضه يتبيّن الآتي:

١- أن مصطلح الجدل والحوار عرف منذ فترات تاريخية متقدمة، وإن كانت الغايات قد تختلف من طائفة لأخرى، إلا أن الأصل فيه البحث عن الحقيقة وإثباتها.

٢- بيّنت هذه الدراسة مشروعية الحوار مع أهل الكتاب بالتي هي أحسن، وأن هذا الحكم ثابت لم ينسخ، بل النصوص تدل عليه، وتدعو إليه، خاصة عند تحقق المصلحة.

٣- أظهرت الدراسة بعض الأهداف التي يرغب أهل الكتاب في تحقيقها، ومنها خدمة عقائدهم، وضمان الاعتراف بهم، ونشر باطلهم، وجعل المسلمين يشاركونهم عباداتهم، إلى غير ذلك مما كشفت عنه مؤتمراتهم، ولقاءاتهم.

٤- تبيّن أنه يجب على المحاور المسلم أن يجعل هدفه من هذه الحوارات الدعوة إلى عبادة الله تعالى وحده لا شريك له، ومطالبة أهل الكتاب بالإيمان بنبينا محمد ﷺ، وبما جاء به فإن هذا هو المقصد الأسنى، والغاية الأسمى، وبغير هذا لن تزكو النفوس ولن تسعد لا في الدنيا ولا في الأخرى.

٥- بيّنت الدراسة أن المحاور المسلم إذا رغب في تحقيق أهدافه من الحوار فعليه التمسك بالقواعد والأصول التي جاءت بها النصوص الشرعية، وعليه مراعاة الأساليب القرآنية وطريقتها في حوار أهل الكتاب، ونقض مزاعمهم.

٦- يجب أن يجعل المحاور المسلم من عقائد أهل الكتاب الباطلة أهم موضوعات الحوار، ليقيم عليهم الحجة، ويبيّن الحق الذي يجب أن يكونوا عليه، ولا ينخدع بالأقوال الضالة التي تنادي باستبعاد المسائل الدينية من الحوار.

٧- تبيّن أن بعض الكتاب ودعاة الحوار قد وقعوا في زلات كبيرة، وخلطوا بين الأمور، وتجنوا على النصوص، وجاءوا بأقوال منكرة، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا.

٨- بيّنت الدراسة أهمية تحديد موضوع الحوار تجنباً للتشعب، واستيعابا للفكرة، ووصولاً إلى إقامة الحجة، ويكون ترتيب الموضوعات حسب أهميتها وأولويتها.

٩- أظهرت الدراسة أهمية الاستفادة مما في أيدي أهل الكتاب من أجل إلزامهم بالحق، وبيان ضلالهم وتناقضهم، وتكذيبهم بما في كتبهم، وهذا أمرٌ يدخل في القواعدِ والموضوعات لأهميته.

التوصيات:

١- الاهتمام بمسألةِ الحوار إعداداً وأسلوباً وموضوعاً ويُجعل الأصل في ذلك كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ.

٢- إنشاء المراكز المتخصصة في مقاومةِ عقائد أهل الكتاب، وإعداد الجيل القادر على محاورتهم، ورد باطلهم، وتكون هذه المراكز تحت إشراف أهل العلم المختصين المدركين لحقيقة أهل الكتاب شرعاً وواقعا.

٣- إنشاء مراكز متطورة، يُجلب لها المتخصصون، تقوم على جمع ما كتبه علماء الإسلام في ردودهم، ومحاوراتهم لأهل الكتاب، ثم التنسيق بين ذلك كله، وإخراجه كموسوعات في الرد عليهم، وبيان بطلان ما هم عليه، ويستخرج من كتابتهم الطرق والمناهج التي سلكوها في تقرير الحق، وإلزام أهل الكتاب به.

٤- إنشاء مراكز متخصصة لترجمة هذا التراث باللغات المختلفة ونشره، بعد تحقيقه وضبطه، لتحصل الفائدة المرجوة منه.

قائمة المراجع

١- الإبطال لنظرية الخلط بين الإسلام وغيره من الأديان، الدكتور/ بكر بن عبد الله أبو زيد، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، دار ألفا، القاهرة، مصر.

٢- الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم تحقيق ومراجعة لجنة من العلماء، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ/ دار الجيل، بيروت، لبنان.

٣- أدب الحوار في الإسلام، الدكتور/محمد سيّد طنطاوي، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ /٢٠٠٧م، الأزهر.

٤- أدلة الوحدانية في الرد على النصرانية، أحمد بن علي القرافي، تحقيق عبد الرحمن دمشقية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.

٥- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، محمد بن محمد العمادي، دار إحياء التراث، بيروت.

٦- إرشاد الفحول، للشوكاني، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م، مكتبة الباز، مكة المكرمة، السعودية.

٧- الإسلام والأديان الأخرى نقاط الاتفاق والاختلاف، اللواء أحمد عبد الوهاب، مكتبة التراث الإسلامي، دون ذكر لرقم الطبعة، أو تاريخها.

٨- الإسلام والأديان، الدكتور/ مصطفى حلمي، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية.

٩- الإسلام والحضارة الغربية، الدكتور/ محمد محمد حسين، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م، مكتبة ابن تيمية للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة.

١٠- الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم، أليكسي جوارفسكي، ترجمة الدكتور / خلف محمد الجراد، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان.

١١- أصلح الأديان للإنسانية عقيدة وشريعة، أحمد عبد الغفور عطار، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م، دون ذكر لرقم الطبعة، أو دار النشر.

١٢- أصول الفرق والأديان والمذاهب الفكرية، الدكتور/ سفر بن عبد الرحمن الحوالي، دار العلماء للنشر والتوزيع، القاهرة، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

١٣- الأصول الوثنية للمسيحية، إدغار ويند، كارل غوستاف يونغ، ترجمة سميرة عزمي الزين، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ / ١٩٩١م، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية.

١٤- إظهار الحق، رحمة الله الهندي، تحقيق الدكتور/ محمد أحمد ملكاوي، دارأولي النهى، دار الوطن للنشر، ١٤١٢هـ، طبعة الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

١٥- الأعلام، خير الدين الزركلي، الطبعة العاشرة، ١٩٩٢م، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

١٦- الإنجيل دراسة وتحليل، الدكتور محمد شلبي شتيوي، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، مكتبة الفلاح، الكويت.

١٧- تاريخ الجدل، لأبي زهرة، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي.

١٨- تخجيل من حرف التوراة والإنجيل، صالح الجعفري، تحقيق الدكتور/ محمود قدح، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، مكتبة العبيكان، الرياض.

١٩- الترجمة السبعينية للعهد القديم بين الواقع والأسطورة، الدكتورة/ سلوى ناظم، دار نون، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

٢٠- التعريفات، الجرجاني، تحقيق الدكتور/عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى،١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، عالم الكتب.

٢١- التفسير الكبير، الفخر الرازي، تحقيق دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٢٢- التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار السعادة،دون ذكر لرقم الطبعة، أو تاريخها، أو دار النشر.

٢٣- تلخيص السفسطة لأرسطو، لخصه ابن رشد، تحقيق موفق فوزي الجبر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

٢٤- التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، للباقلاني، ضبط

محمود محمد الخضيري، محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

٢٥- تنبيه اليقظان، عبد القادر الكيلاني، تحقيق أبو بكر عبد الرازق، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٢هـ /١٩٩١م، دون ذكر لرقم الطبعة.

٢٦- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لعبد الرحمن بن سعدي، تحقيق محمد زهري النجار، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤١٠هـ.

٢٧- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لابن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م، دون ذكر لرقم الطبعة.

٢٨- الجامع الصغير وزيادته، للسيوطي، تحقيق الألباني، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ /١٩٨٨م، المكتب الإسلامي، بيروت.

٢٩- الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، تحقيق عبد الرزاق المهدي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

٣٠- الجدل بين أرسطو وكانط، الدكتور/ محمد فتحي عبد الله، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.

٣١- جذور إلحادية في مذاهب لاهوتية، الدكتور/ وهبة أبو العلا، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، مكتبة مدبولي.

٣٢- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق مجدي قاسم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ /١٩٩٣م، مكتبة البلد الأمين، جدة.

٣٣- حقيقة النصرانية من الكتب المقدسة، علي الجوهري، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

٣٤- الحوار آدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسنة، يحيى بن محمد زمزمي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م، دار المعالي.

٣٥- حوار الثقافات مدخل لقراءة الآخر ونقد الذات، الدكتورة / ليلى الأحدب، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م، مركز الراية للتنمية الفكرية، جدة، السعودية.

٣٦- الحوار مع أهل الكتاب أسسه ومناهجه في الكتاب والسنة، خالد بن عبد الله القاسم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض.

٣٧- حوار مع أهل الكتاب، طبعة ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، محمد عبد الرحيم أبو الوفا، دار هاني الخراز للنشر والتوزيع.

٣٨- الخطيئة الأولى بين اليهودية والمسيحية والإسلام، الدكتورة/ أميمة بنت الجلاهمة، دار زهراء الشرق، القاهرة، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

٣٩- درء تعارض العقل والنقل، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية.

٤٠- دعوة التقريب بين الأديان، الدكتور/ أحمد بن عبد الرحمن القاضي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، المملكة العربية السعودية.

٤١- رسائل في العقيدة، الشيخ محمد بن صالح العثيمين، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض.

٤٢- زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ /١٩٨٧م، المكتب الإسلامي، بيروت.

٤٣- زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن القيم، تحقيق شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، الطبعة الثالثة، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٥ م، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٤٤- سنن الدارمي، لأبي محمد الدارمي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٤٥- سير أعلام النبلاء، للذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، الطبعة السابعة ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٤٦- الشخصية اليهودية من خلال القرآن، الدكتور/ صلاح الخالدي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

٤٧- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

٤٨- شرح عبد الوهاب بن حسين الآمدي على الولدية في آداب البحث والمناظرة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي، ١٣٨٠ هـ / ١٩٦١م.

٤٩- شرح الكوكب المنير، لابن النجار، تحقيق الدكتور/ محمد الزحيلي، والدكتور/ نزيه حماد، ١٤١٨ هـ /١٩٩٧م، مكتبة العبيكان الرياض، السعودية.

٥٠- صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى، ١٣٤٧هـ / ١٩٢٩م.

٥١- الصحوة الإسلامية ضوابط وتوجيهات، محمد بن صالح العثيمين، طبعة عام ١٤٣١هـ، دار الوطن، الرياض، السعودية.

٥٢- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن القيم، تحقيق الدكتور/علي الدخيل الله، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ /١٩٩٨م، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض.

٥٣- العلاقات الدولية في الإسلام، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.

٥٤- العهد الجديد، دار المشرق، ١٩٩١م، بيروت، لبنان.

٥٥- العهد القديم، دار المشرق، ١٩٩١م، بيروت، لبنان.

٥٦- فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

٥٧- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، تحقيق الدكتور/ محمد إبراهيم نصر، الدكتور/ عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، جدة، السعودية.

٥٨- الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، تحقيق عادل العزازي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٨هـ / دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، السعودية.

٥٩- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدكتور/ طه عبد الرحمن، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.

٦٠- في أصول الحوار، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م، إصدار الندوة العالمية للشباب الإسلامي.

٦١- الكافية في الجدل، لأبي المعالي الجويني، تحقيق خليل منصور، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٦٢- الكشاف، للزمخشري، تحقيق مجموعة من الأساتذة، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٨م، مكتبة العبيكان، الرياض.

٦٣- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، دون ذكر لرقم الطبعة، أو تاريخها.

٦٤- محاورة بروتاجورس ترجمة الدكتور/عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١م، دون ذكر لرقم الطبعة.

٦٥- المذاهب المعاصرة وموقف الإسلام منها، الدكتور/ عبد الرحمن عميرة، الطبعة الرابعة، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢ م، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض.

٦٦- مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، دار الشروق.

٦٧- المراء في الدين مفهومه وحكمه أسبابه وآثاره، الدكتور/محمد بن عبد العزيز العلي، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية.

٦٨- مشكاة المصابيح، للتبريزي، تحقيق الشيخ الألباني، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥ هـ /١٩٨٥م، المكتب الإسلامي، بيروت.

٦٩- معالم التنزيل في التفسير والتأويل، الحسين بن مسعود البغوي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، دون ذكر لرقم الطبعة.

٧٠- معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق محمد عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، دون ذكر لرقم الطبعة.

٧١- المناظرة الأولى جمع علي الجوهري، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

٧٢- مناظرة الهند الكبرى، رحمة الله الهندي، تحقيق الدكتور/ أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢ م، مكتبة الإيمان، مصر.

٧٣- منحة القريب في الرد على عباد الصليب، الطبعة الرابعة، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩م، دار ثقيف، للنشر والتأليف، الرياض.

٧٤- منطق الحوار بين الأنا والآخر، الدكتور/ عقيل حسين عقيل، الطبعة الأولى، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان.

٧٥- منهج الجدل والمناظرة، الدكتور /عثمان علي حسن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٠م، دارأشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية.

٧٦- موسوعة أعلام الفلسفة، روني إيلي إلفا، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٧٧- الموقف اليهودي والإسرائيلي من الحوار مع المسيحية والإسلام، الدكتور/ محمد خليفة حسن، مركز زايد للتنسيق والمتابعة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٢م، دون ذكر لرقم الطبعة.

٧٨- موقف ماركس وأنجلز من الآداب العالمية، رمسيس عوض، مكتبة الأنجلو المصرية، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

٧٩- الميزان في مقارنة الأديان حقائق ووثائق، المستشار محمد عزت الطهطاوي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

٨٠- النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م، دون ذكر لرقم الطبعة.

٨١- هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، لابن القيم، مكتبة المعارف الرياض، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

٨٢- وفيات الأعيان، لابن خلكان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م، مكتب التحقيق، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٨٣- الولاء والبراء في الإسلام، الدكتور/ محمد بن سعيد القحطاني، الطبعة الأولى، دار طيبة، الرياض، المملكة العربية السعودية.

٨٤- يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء، الدكتور/ رؤوف شلبي، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م، دار الاعتصام للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة.

٨٥- اليهود في القرآن، عفيف عبد الفتاح طبارة، الطبعة السادسة، ١٩٧٨م، دار العلم للملايين، بيروت.

٨٦- اليهود والتحالف مع الأقوياء، الدكتور/ نعمان السامرائي، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، قطر.

فهرس بحث الحوار مع أهل الكتاب : قواعده وموضوعاته

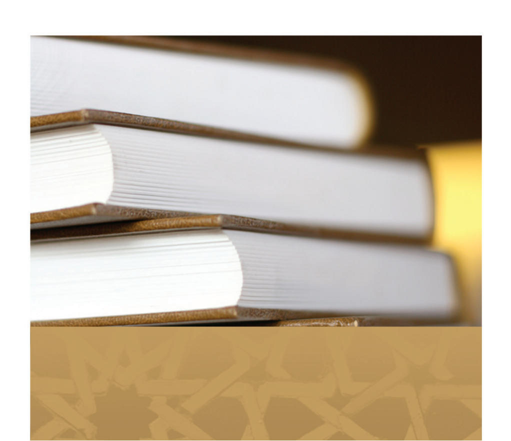
الجدل العقدي
عند الإمام الدارمي

أ. ياسر بن ماطر المطرفي

أكاديمي بجامعة الملك عبدالعزيز

بحوثه :

- أثر الاتجاه العقدي في علم التفسير – دراسة نظرية ودراسة تطبيقية على الاتجاه الفلسفي - (رسالة ماجستير)
- الإشراف والتحرير لكتاب (التشيع في أفريقيا – تقرير ميداني) المقدم لاتحاد علماء المسلمين
- لـه العديد مـن المقالات المنشـورة فـي بعض المجـلات ومواقع الإنترنت



ملخص البحث

تبحث الدراسة في منهجية الجدل العقدي عند الإمام عثمان بن سعيد الدارمي المتوفى سنة ٢٨٠هـ، من خلال كتابيه: كتاب (**نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما أفتى على الله في التوحيد**) وكتاب (**الرد على الجهمية**).

وقد كان الأصل عند الدارمي في الدخول في الجدالات العقدية بين الطوائف هو المنع، إلا أن هذا الأصل يمكن أن يتغير عندما تدعو الحاجة إلى ذلك، كأن تنتشر المقالة أو يكون قائلها ممن يتأثر الناس به، كما أن الدخول فيها إنما يكون بقدر الحاجة حتى لا يقع الناس في الشك والريبة.

ويرى الدارمي أن الأسباب وراء انتشار المقالات الطارئة على المجتمع تعود إلى جهل الناس أو قلة العلماء أو دعم السلطة.

أما منهجيته في التعامل مع حجج معارضه فقد كانت عبر ثلاثة أمور: التحليل والنقد وإقامة الحجة الصحيحة البديلة.

وهو يفرق بين التساؤلات وأنواعها، ويتعامل مع كل نوعية من تلك التساؤلات بطريقة خاصة، ويحلل دوافع تلك التساؤلات، ويشتغل على دفعها والجواب عنها.

وأما الحكم على الآخرين فيرى أنه ينبغي أن لا يكون بجهل، ولابد أن يكون بدليل ينهض بهذا الحكم، ولا يكفي في هذا الدليل مجرد التقليد.

وقد كان من ثمرات الجدل العقدي أن الدارمي استطاع أن يفهم حجة معارضه بشكل أوضح، واستطاع أن يختار الأساليب الأكثر إقناعاً، وتأثيراً في الناس.

وبالنسبة للمعايير الضابطة للجدال العقدي عند الدارمي فهي الكتاب والسنة والإجماع والعقل، كما أن المرجعية في فهم دلالة النص تعود إلى لغة العرب، وفهم الصحابة للنصوص.

وقد كشف الدارمي عن عدد من الأخطاء المنهجية عند معارضه من جهة تشكيكه في موثوقية بعض المصادر، أو عدم اطراده في الحكم عليها، أو غياب القواعد العلمية الضابطة لمنهجية التعامل.

وأجاب عن أهم الإشكالات المتعلقة بالسنة فيما يتعلق بالتدوين أو منهج القبول والرد أو الاحتجاج.

وبين الدارمي أن الإشكال الذي يقع عند المخالفين فيما يتعلق بالعقل هو احتجاجهم بما هو مختلف في عقول الناس، وجعله هو معيار القبول، وتقديمه على المصادر الأخرى.

المقدمة

يحتل التراث العقدي السني مكانة بارزة في مصادر الفكر الإسلامي، وتعتبر مصادره أقدم المصادر التي يمكن من خلالها معرفة طبيعة الخلافات العقدية المبكرة، التي نشأت في تاريخ الفكر الإسلامي، فجميع الطوائف التي ظهرت في فترة متقدمة من تاريخ المسلمين كالخوارج والشيعة ثم الجهمية والمعتزلة، لم يحفظ من تراثها الذي كتبته في أوائل ظهورها شيء، لكن القضية ستكون مختلفة إذا ما نظرنا إلى مصادر التراث السني، وهذا ما يعني أن أي قراءة تريد أن تقرأ تاريخ الفكر الإسلامي لا يمكنها تجاهل هذا التراث أو التغافل عنه، الأمر الذي يلاحظ على كثير من الدراسات التي قصدت دراسة الفكر الإسلامي منذ لحظاته الأولى، وهو ما أدى إلى غياب مجموعة من الحقائق العلمية المؤثرة في صناعة الوعي الصحيح بهذا التاريخ.

وإن هذه الحقيقة السابقة هي أحد أهم الأسباب التي تقف وراء إنجاز هذا البحث، حيث تهدف هذه الدراسة إلى تحليل شيء من هذا التراث السني المبكر من خلال أحد أهم مصادره التي تحتل مكانة بارزة فيه، والتي كتبها أحد أبرز العلماء الذين مارسوا الجدل العقدي مع المخالفين وهو: عثمان بن سعيد الدارمي المتوفى سنة ٢٨٠هـ، وقد حُفظت لنا مناقشاته وردوده في كتابيه: كتاب (**نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما أفتى على الله في التوحيد**) وكتاب (**الرد على الجهمية**).

و أهمية دراسة التراث العقدي لهذا العالم تكمن في ثلاثة جوانب:

الأول منها: أهمية الجانب المعرفي لكتبه، فالدراسة تبحث في أحد أهم مصادر التراث العقدي السني، ومن رجل وصف بأنه حسن التصنيف كما يقوله أحد معاصريه وهو أبو زرعة الرازي عندما سئل عنه فقال: «**ذاك رزق حسن التصنيف**»[1]. ولقد أشار عدد من أهم من خاض غمار الجدل العقدي مع المخالفين إلى الأهمية التي تحتلها كتب هذا العالم، حيث يحكي ابن القيم مكانة كتب الدارمي عنده وعند شيخه ابن تيمية فيقول: «وكتاباه (يعني: نقض الدارمي والرد على الجهمية) من أجل الكتب المصنفة في السنة وأنفعها وينبغي لكل طالب سنة مراده الوقوف على ما كان عليه الصحابة والتابعون والأئمة أن يقرأ كتابيه وكان شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يوصي بهذين الكتابين أشد الوصية ويعظمهما جداً وفيهما من تقرير التوحيد والأسماء والصفات بالعقل والنقل ما ليس في غيرهما»[2].

كما يقول ابن عبدالهادي العالم الحنبلي المشهور: «ولا أعلم للمتقدمين في هذا الشأن كتاباً أجود منه، ومن كتابه الآخر في الرد على عموم الجهمية... (ثم أخذ يقارن بين كتاب الدارمي وابن خزيمة، فقال:) وكتاب الدارمي أنفع في بعض شبه الجهمية، والدارمي أحذق في معرفة كلام الجهمية والعلم بمرادهم، والرد عليهم»[3].

أما في الفكر العربي الحديث فنشير إلى اثنين من أهم دارسي الفكر الإسلامي - وهما عمار الطالبي وعلي سامي النشار - حيث تحدثا عن أهمية كتب الدارمي، فقالا في مقدمة نشر كتاب الرد على الجهمية: «وأما الكتاب فهو من أقوى هذه الكتب أسلوباً، وأمتنها حجة، ولم نر أحداً يضارعه في جمال الأسلوب وعنف اللهجة، وجزالة الألفاظ، وقوة الشكيمة، وأخذ الخصم من رقبته، وذبحه في نحره، وقصم ظهره، ولا عجب في ذلك فهو من تلاميذ ابن الأعرابي اللغوي العظيم والأديب الكبير»[4].

---

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي (١٣: ٣٢٤).

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم (ص ٢٣١).

(٣) رسالة لطيفة في أحاديث متفرقة ضعيفة، لابن عبدالهادي (ص ٧٤-٧٦).

(٤) مقدمة عقائد السلف (ص ٤٤).

وقالا عن كتاب النقض: «وكان رده عليه قوياً كأقوى ما يكون الرد، وكان أسلوبه فيه في غاية المتانة والجمال كما سبق أن أشرنا في كتابه "الرد على الجهمية"»[(١)].

هذه النقول السابقة تعطي دلالة على الأهمية التي تحتلها كتب الدارمي، غير أن الملفت للنظر أنه بالرغم من هذه المكانة لكتبه إلا أنها لم تحظ بدراسات معمقة تبين ما تضمنته كتبه من القضايا المنهجية المهمة[(٢)].

والأمر الثاني الذي يدل على تلك الأهمية: أن كتب الدارمي تُعَدُّ من أجمع الكتب التي جمعت حجج الجهمية على وجه التفصيل، وذلك لأن الدارمي قد اعتمد في ذكر تلك الحجج على أجمع كتاب لهم في ذلك حيث يقول: «**واعلموا أني لم أر كتاباً قط أجمع لحجج الجهمية من هذا الكتاب الذي نُسب إلى هذا المعارض**»[(٣)].

ويبين في موطن آخر حجم ما جمعه المعارض من مقالات الجهمية فيقول: «ثم أجمل المعارض جميع ما ينكر الجهمية من صفات الله وذاته المسماة في كتابه وفي آثار رسوله ﷺ، فعد منها بضعاً وثلاثين صفة نسقاً واحداً؛ يحكم عليها ويفسرها بما حكم المريسي وفسرها... فبدأ منها بالوجه ثم بالسمع والبصر والغضب والرضا والحب والبغض والفرح والكره والضحك والعجب والسخط والإرادة والمشيئة والأصابع والكف والقدمين... عمد المعارض إلى هذه الصفات والآيات فنسقها ونظم بعضها إلى بعض كما نظم شيئاً بعد شيء، ثم فرقها أبواباً في كتابه»[(٤)].

وثالث ما يمكن ذكره مما يبين أهمية كتبه هو أهمية العامل الزمني، فكتب الدارمي تنتمي إلى القرن الثالث الهجري حيث توفي مؤلفها في حدود (٢٨٠هـ)، وهو زمن

---

(١) المصدر السابق (ص٤٦).

(٢) هناك بحث بعنوان "الإمام الدارمي ودفاعه عن عقيدة السلف" للدكتور محمد أبو رحيم، بذل الباحث فيه جهداً مشكوراً في تتبع مقالات الدارمي العقدية لكنه لم يبحث على وجه التفصيل الجانب المنهجي عنده.

(٣) نقض الدارمي (ص ٥٧٥).

(٤) المصدر السابق (ص ٥٢-٥٣).

مبكر، وقد عاصر مؤلفها عدداً من النقاشات العقدية المبكرة التي دارت في زمنه والتي كان لها أثرها الكبير في رسم المشهد العقدي في التاريخ الإسلامي، والتقى بأهم الشخصيات المؤثرة في هذا الجانب، كالإمام أحمد (٢٤١هـ) وغيره.

من هنا جاءت أهمية هذه الدراسة، علها أن تضيف بعداً جديداً في قراءة التراث السني من خلال أبرز كتبه التي كتبت في وقت مبكر.

ومن المهم قبل الدخول في تفاصيل هذا البحث التنبيه إلى عدة إشارات منهجية تفرضها طبيعة البحث، والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

الحدود الموضوعية للدراسة:

تقصد هذه الدراسة إلى البحث عن إبراز أحد الصور المنهجية في كتابات التراث العقدي السني من خلال البحث في موقف الدارمي من الجدل العقدي ومسوغاته، والبحث في نظرة الدارمي حول مكونات الجدل العقدي من حيث بيئته ومخالفوه وحججه وإشكالاته، وكذلك الوقوف على المعايير الضابطة لهذا الجدل عنده، فهي لا تتعرض لموضوع الجدل العقدي على مستوى المقولات والتفصيلات، وإنما تبحث في هذا الموضوع على المستوى المنهجي، بغية الخروج برؤية منهجية عن موقف الدارمي من الجدل والنقاش العقدي الدائر في زمنه، والوقوف على منهجية الدارمي في المعايير التي يراها لضبط هذا الجدل العقدي.

منهجية البحث:

١- يستخدم البحث المنهجي التحليلي من خلال تفكيك كلام الدارمي وإعادة تركيبه تركيباً منهجياً بعيداً عن النقاشات التفصيلية التي خاض فيها الدارمي.

ويظهر الجانب التحليلي في البحث من جهة استخراج المنظومة الفكرية المتكاملة التي كانت تحكم الدارمي أثناء جدله وبحثه العقدي، وهو جانب يحتاج إلى قدر كبير من التحليل لكلامه وصياغته في قالب منهجي متماسك.

٢- كما تعتمد هذه الدراسة على منهجية الوصف، فهي تعتني بوصف منهجية الدارمي كما هي، دون الدخول في تقييمها أو مناقشتها[(١)]، ومن أجل أن يكون الوصف أقرب إلى الحقيقة فإن الدراسة ستدع الدارمي هو الذي يتحدث عن منهجه بقدر الإمكان من خلال ذكر نصوص كلامه تحت كل قضية من القضايا التي يتعرض لها البحث.

والسبب وراء اختيار هذه المنهجية عدة أمور:

- أن البحث قصد إلى إبراز رؤية الدارمي على وجه التحديد، وهذا بحد ذاته يُشَكِّل إضافة مهمة بالنسبة لدراسة منهجيات كتب التراث العقدي السني، وهي رؤية لم تكن واضحة المعالم بالنسبة لهذا العالم في عامة البحوث العقدية التي اطلعت عليها، والتي تحدثت عن المنهجية العقدية في كتب التراث السني.

- أن الدخول في ذلك يقتضي أن يطول البحث ويتشعب، وهذا ما تقصدنا الابتعاد عنه، بسبب المساحة العلمية المتاحة لنشر هذا البحث.

- أن اختيار المنهج الوصفي هو أحد الخيارات المنهجية التي يفرضها الباحث على نفسه، وعندما يختار البحث هذه المنهجية فمن الضروري أن يلتزم حدودها بقدر الإمكان، وليس له أن يتدخل فيها بمناقشة أو تقييم، والمفترض تجاه هذه المنهجية هو النظر في مدى التزام البحث بها لا المطالبة بخيارات منهجية أخرى خارجه عن المسار المنهجي الذي حددته الدراسة.

٣- وتستخدم الدراسة منهجية المقارنة، لكنها في حدود مقارنة كلام الدارمي بعضه مع بعض من خلال كتابيه، دون الدخول في مقارنة كلام الدارمي بكلام غيره من العلماء لا من جهة الموافقة ولا المخالفة.

وقد جرى تقسيم هذا البحث إلى تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة.

---

(١) ثمة بعض القضايا التي تعرض لها الدارمي هي محل بحث ونقاش، ومن ذلك موقفه من المجاز أو حديث الشاب الأمرد ونحوها، أو موقفه من الاحتجاج بكلام الخليل بن أحمد، أو بعض المواقف والاستشهادات التي اتخذها، والتي قد يكون لبعض العلماء والباحثين مواقف مخالفه لما ذكره الدارمي، لكن الدراسة لن تتعرض لذلك لأن هدفها الأول والأخير إبراز منهج الدارمي لا غير.

أما التمهيد فسيتحدث عن شيء من التعريف بالشخصية التي يتم البحث فيها، وعن المصادر التي سيتم الاستناد إليها في تحليل منهج الدارمي في الجدل العقدي.

وأما المباحث:

فالأول: منها سيخصص لدراسة نظرة الدارمي حول الحكم الشرعي في الدخول في الجدل العقدي الدائر في زمنه وما يتعلق به من مسائل.

والثاني: سيخصص حول نظرة الدارمي في مكونات الجدل العقدي، من حيث بيئته، وحججه، وإشكالاته، ومخالفوه ونتيجته.

والثالث: سيخصص في تحليل رؤية الدارمي حول المصادر الضابطة لعملية الجدل العقدي مع مخالفيه، والتي يُرجع إليها عند التنازع.

ثم الخاتمة وفيها أهم نتائج البحث.

التمهيد

(١) الدارمي (النشأة والتكوين العلمي) [١]

هو عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي، ينسب الدارمي على المستوى القبلي إلى تميم وهي القبلية المشهورة التي تنسب إلى تميم بن مرة بن أد[٢] والدارمي نسبة إلى دارم بن مالك بطن من بطون تميم[٣]، وعلى المستوى المكاني إلى سجستان في أفغانستان[٤]، وعلى المستوى المذهبي إلى الشافعية[٥].

(١) انظر في ترجمته كتاب (الإمام الدارمي ودفاعه عن عقيدة السلف) لمحمد محمود أبو رحيم (٤٥- ٧٠)، فقد توسع في ترجمته.

(٢) انظر: اللباب (١: ٢٢٢-٢٢٣).

(٣) انظر: اللباب (١: ٤٨٤).

(٤) المصدر السابق.

(٥) نسبه لذلك ابن كثير والسبكي وابن الأثير، انظر: "الإمام الدارمي ودفاعه عن عقيدة السلف" (ص٤٧).

ولا تذكر كتب السير والتراجم الشيء الكثير عن بدايات حياة الدارمي، ولذلك فليس هناك تحديد دقيق لسنة ولادته، غير أن الذهبي يجعلها على سبيل الظن قبل المائتين بيسير[1].

أما نشأته فليس هناك ما يؤكد البلد التي أخذت حيزاً كبيراً من نشأته الأولى، إلا أنه كان كثير الترحال، فقد رحل إلى الحجاز، ومصر، والبصرة، والكوفة، وبغداد، والشام، وحمص، وخراسان، وجرجان، وغيرها.

وروى عن عدد من علماء تلك البلاد، وهذه الرحلات ستفيده في الإطلاع على ثقافات كثيرة، واللقاء بعلماء كُثُرٍ أيضاً.

ومن خلال ما ذكره العلماء في ترجمة الدارمي يمكن إجمال المميزات العلمية التي تميز بها في ثلاثة أمور:

١- **تنوع مصادره التي تلقى عنها العلم**، مما سيؤثر على سعة تناوله للمسائل ونقاشها، فقد أخذ العربية والأدب عن محمد بن زياد المعروف بابن الأعرابي أحد علماء العربية المعروفين، وأخذ الفقه عن البويطي أحد أبرز تلاميذ الشافعي، وأخذ الحديث عن أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وعلي بن المديني[2].

ولذلك يقول أبو الفضل يعقوب بن إسحاق القراب: «ما رأينا مثل عثمان بن سعيد، ولا رأى عثمان مثل نفسه، أخذ الأدب عن ابن الأعرابي، والفقه عن أبي يعقوب البويطي، والحديث عن يحيى بن معين، وعلي بن المديني فتقدم في هذه العلوم»[3].

٢- **حسن البصر بالمناظرة وقوة الحجة فيها**، حيث يذكر الذهبي أنه «كان لهجاً بالسنة، بصيراً بالمناظرة... جذعاً في أعين المبتدعة»[4].

(١) انظر: سير أعلام النبلاء (١٣: ٣١٩- ٣٢٥).

(٢) انظر: طبقات الشافعية للسبكي (٢: ٣٠٢).

(٣) انظر: سير أعلام النبلاء (١٣: ٣١٩- ٣٢٥).

(٤) المصدر السابق (١٣: ٣٢٠- ٣٢٢)

٣- **حسن التصنيف**، وهذا ما ذكره عنه أحد معاصريه وهو أبو زرعة الرازي عندما سئل عنه فقال: «ذاك رزق حسن التصنيف»[(١)].

وقد توفي الدارمي في هراة عام (ت:٢٨٠) على الأرجح، عن عمر يناهز الثمانين.

هذا ما يمكن أن يقال بإيجاز عن حياة ونشأة الدارمي والتي لا تحفل بشيء كثير من الأخبار في كتب التراجم.

(٢) نظرة في كتب الدارمي العقدية

لا يُعد الدارمي من أصحاب الكتابات الكثيرة ولا الطويلة، وكتبه التي عُثِرَ عليها لا تتجاوز ثلاثة كتب، اثنان في باب الاعتقاد، وواحد سؤالات في الجرح والتعديل، وبالتالي فدراسة منهج البحث العقدي عند الدارمي ستتجه إلى تحليل كتبه التي كتبت في السياق العقدي، وهما: كتاب (نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما أفتى على الله في التوحيد) والكتاب الثاني (الرد على الجهمية).

ويمكننا أن نسجل عدداً من التنبيهات حول هذين الكتابين والتي ربما ستساعد في فهم طبيعة نقاش الدارمي فيها:

أ- أشار الدارمي في كتابه (نقض عثمان بن سعيد) إلى كتابه (الرد على الجهمية) وأحال إليه في عدد من المواطن مما يدل على أنه ألف كتابه (الرد على الجهمية) قبل كتاب (النقض)، يقول في أحد تلك المواطن: «وقد فسرنا الرؤية وروينا ما جاء فيها من الآثار في الكتاب الأول الذي أمليناه في الجهمية»[(٢)].

وأما في المواطن الأخرى فقد كان يصفه بـ(الكتاب الأول) دون ذكرٍ للجهمية في هذا الوصف[(٣)].

---

(١) المصدر السابق (١٣: ٣٢٤).

(٢) نقض الدارمي (ص ١٧٤).

(٣) انظر المصدر السابق (ص ٤٦، ٥١).

ولا تبدو هذه القضية بالغة الأهمية بالنسبة لهذين الكتابين لأنهما من خلال المقارنة بينهما نجد أنهما يتفقان في نفس طريقة المعالجة، ونفس الآراء، ونفس القضايا، فالبحث عن تاريخ الكتابين لن يضيف بعداً علمياً جديداً.

ب- كلا الكتابين ألفا في سياق الرد على المخالف، وهي طريقة مشهورة ومتداولة في ذاك الزمن ليست على مستوى عقيدة أهل السنة فحسب بل على مستوى الطوائف عموماً.

ج- فيما يتعلق بالمادة العلمية في الكتابين فإن كتاب (نقض عثمان بن سعيد) يبدو أكثر أهمية وغزارة علمية من حيث إيراد حجج المخالفين والجواب عنها من الكتاب الآخر.

د- أما فيما يتعلق بالمقصودين بالرد فإن الكتاب الأول (الرد على الجهمية) قصد فيه الدارمي الرد على الجهمية على وجه العموم، ويبدو أن مادته كانت حصيلة تجاربه في المناظرة معهم،وهذا ما تشير إليه عدد من العبارات في هذا الكتاب، من مثل: «فقال لي زعيم منهم كبير...»، «وسمعت محتجاً يحتج عنهم...»، «وقد كلمت بعض أولئك المعطلة، وحدثته ببعض هذه الأحاديث...»، «فقال بعضهم:... فقال قائل منهم:...»، «واحتج محتج منهم... »، «فقلت لبعضهم:...»، «ناظرني رجل...»[1].

أما الكتاب الثاني وهو (نقض عثمان بن سعيد) فهو مؤلف للرد على كتاب بعينه ألفه أحد المعاصرين للدارمي، ولم يصرح باسمه ولا باسم كتابه، غير أننا من خلال مجموع كلام الدارمي في كتابه يمكننا رسم هذه الصورة عن المؤلف والكتاب.

أما بالنسبة للمؤلف الذي يرد عليه الدارمي فهو كثيراً ما يصفه بالمعارض، ويبدو أنه ممن ينتسب للعلم والفقه، وهذا أحد الدواعي التي جعلت الدارمي يعزم على الرد عليه حيث يقول: «إذ بثها فيهم رجل كان يشير إليه بعضهم بشيء من فقه وبصر»[2].

(١) انظر تلك العبارات على الترتيب في الرد على الجهمية (٩٩، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٨، ١٨٠، ١٩٨).

(٢) نقض الدارمي (ص ٤).

ويظهر من كلام الدارمي أن معارضه كان حنفي المذهب، حيث إنه يقول في بعض ردوده عليه: «فبؤساً لك ولأصحابك الذين قلدتم دينكم أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمد بن الحسن في أكثر ما تفتون مما لا تقعون من أكثره على كتاب ولا سنة»[1].

ويقول له: «فلو اشتغلت أيها المعارض فيما تتقلب فيه من مسائل أبي يوسف، ومحمد بن الحسن ونظرائهم كان أعذر لك من أن تتعرض بمثل هذه الأحاديث الصعاب المعاني»[2].

كما يظهر أن المعارض من تلاميذ بشر المريسي أو ممن التقى به على أقل تقدير، حيث ينقل الدارمي عنه بعض الأسئلة التي سألها بشر المريسي مثل قوله: «سألت بشر بن غياث المريسي عن التقليد في العلم...» [3].

كما يعتمد المعارض كثيرا على ابن الثلجي، ولكن يظهر من خلال كلام الدارمي أن معارضه لم يسمع منه وإنما ينقل عنه من كتاب حيث يقول: «وأما ما رويت عن ابن الثلجي من غير سماع منه...» [4].

ويكرر هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «فروى عن هذا الثلجي من غير سماع منه...»[5].

وأما عن اعتقاد هذا المعارض، فيمكن تفهمه في السياق الذي يشير إليه الدارمي في كلامه من أن هناك عدداً من الشخصيات التي كانت لا تظهر الانتساب للجهمية إلا أنها كانت متحمسة للدفاع عنها، وهو يحكي عن بعض مواقفه معهم فيقول: «ناظرني رجل ببغداد منافحاً عن هؤلاء الجهمية...» [6].

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٨٩).

(٢) المصدر السابق (ص ٤٩٢).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٨٩).

(٤) المصدر السابق (ص ٢٤٨).

(٥) المصدر السابق (ص ٤١٠).

(٦) الرد على الجهمية (ص ١٩٨).

والذي يظهر أن المعارض الذي يرد عليه الدارمي هو من هذا الصنف حيث يقول في مقدمة كتابه (النقض): «فقد عارض مذاهبنا في الإنكار على الجهمية ممن بين ظهريكم معارض وانتدب لنا منهم مناقض»[(١)].

ويحكي عنه الدارمي أنه كان يخفي ما يعتقده فترة من الزمن فيقول: «غير أني أظنه اضطمر (أي: أخفى) هذا الرأي قديماً، وكان يجيش في صدره ولا يمكنه كظمه، حتى هم بإظهاره فيما بلغني مرة، فأنكرها عليه علماؤها وفقهاؤها، واستتابوه منها فتاب، وعاهدهم أن لا يعود في شيء منه، ثم عيل صبره بعد وفاة هؤلاء العلماء حتى عرّف بما في صدره فافتضح وفضح أئمته»[(٢)].

كما أنه - وحسب كلام الدارمي - عندما أظهر قوله لم يظهر كلامه بكل وضوح حيث يقول عنه: «ثم تعلقت بعده بالوقف مستتراً به عن التجهم، تتقدم إلى هؤلاء برجل، وتتأخر عنهم بأخرى، فمرة تحتج بحجج الواقفة، ومرة تحتج بحجج الجهمية كأنك تلاعب الصبيان»[(٣)].

ولذا فإنه يعتبر كلامه الذي يقوله وإن كان غير واضح عند البعض إلا أنه واضح عند أهل العلم فيقول: «وصرح بالمخلوق أيضاً في كلام مموه عند السفهاء مكشوف عند الفقهاء»[(٤)].

ولذا فالدارمي في عموم كتابه حريص على إيراد الشواهد التي تثبت أن معارضه ممن يتبني رأي الجهمية، فيقول: «ومما يدل على اعتقاد هذا المعارض رأي الجهمية لا رأي الواقفة أن ذبه ومنافحته واحتجاجه عن غير الواقفة، وأنه أظهر بلسانه الإنكار على الفريقين جميعاً على من يقول مخلوق، وغير مخلوق، تمويهاً منه ودنوا إلى العامة، ثم لم يكثر الطعن على من يقول: مخلوق، كما أطنب في الطعن على من قال: غير مخلوق حتى جاوز فيه الحد والمقدار فنسبهم فيه إلى الكفر البين...»[(٥)].

---

(١) نقض الدارمي (ص ٢).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٢٥).

(٣) المصدر السابق (٣١٩).

(٤) المصدر السابق (ص ٣٢٥).

(٥) المصدر السابق (ص ٣١٢- ٣٢٢).

كما أن الدارمي يعتبر تصريح معارضه باسم المريسي نوعاً من الانتصار في إثبات ضلال معارضه حيث يقول: «ولو قد كنى فيها عن بشر كان جديراً أن ينفذ عليهم بعضه في خفاء وفي ستر، ولم يفطن له الناس إلا كل من يبصر، غير أنه أفصح باسم المريسي وصرح»[١].

والمعارض مع هذا لا زال يدافع عن نفسه وأنه لا يرى رأي الجهمية إما بتفسير كلامه كما يقول الدارمي: «فحين انكشف عنه للناس إرادته، وشهد عليه بها عبارته؛ سقط في يده وكسر ردعه، فادعى أنه قصد بالإكفار...» [٢].

وإما بكتابة كتاب آخر يفصل فيه قوله حيث يقول الدارمي: «ثم قفى المعارض بكتاب آخر كالمعتذر لما سلف منه مصدقاً لبعض ما سبق من ضلالاته مكذبا لبعض، يريد أن ينال عند الرعاع لنفسه في زلاته وسقطاته عذراً»[٣].

وأما بالنسبة للكتاب الذي يرد عليه الدارمي فهو كتاب ألف من أجل الدفاع عن الجهمية في مقابل الإنكار الذي كان من العلماء عليهم كما سبق، وقد سيق لبيان حجج الجهمية وهو من أجمع الكتب في ذلك فيقول: «واعلموا أني لم أر كتاباً قط أجمع لحجج الجهمية من هذا الكتاب الذي نُسب إلى هذا المعارض»[٤].

والدارمي ينقل عن معارضه أنه روى في سياق دفاعه عن الجهمية عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة أنه كان يترك الصلاة خلف من يقول: إن القرآن غير مخلوق فيقول: «روى عن أبي يوسف من روايات ابن الثلجي ولم يسمعه بزعمه من ابن الثلجي أنه لا يصلي خلف من يقول: القرآن غير مخلوق فلو سمع هذا المعارض من أبي يوسف نفسه لم تقم له به حجة وجر إلى أبي يوسف بها فضيحة»[٥].

(١) المصدر السابق (ص ٢).

(٢) المصدر السابق (ص ٥٧١).

(٣) المصدر السابق (ص ٥٧٢).

(٤) المصدر السابق (ص ٥٧٥).

(٥) المصدر السابق (ص ٣٢٢).

وقد ذكر الدارمي عبارة قد يفهم منها أنه سينقل كلام معارضه بالنص، وهذا لو تحقق فإنه سيزيد من أهمية نقله عنه حيث يقول في بداية سياقه لحجج المعارض: «وسنعبر لكم عنه من نفس كلامه ما يحكم عليه بالجحود»[1]، إلا أن صنيع الدارمي يثبت خلاف ذلك فهو ينقل كلام معارضه بالمعنى في الغالب[2].

كما أن الكتاب فيما يظهر أنه مقسم إلى قسمين قسم ابتدأ فيه المعارض بذكر حجج المريسي، والقسم الثاني ذكر فيه حجج ابن الثلجي، حيث يذكر الدارمي في بداية الكتاب فيقول: «أنشأ هذا المعارض يحكي في كتاب له عن المريسي من أنواع الضلال وشنيع المقال والحجج المحال...» [3].

ويقول عنه في هذا القسم والذي يبين أنه مخصوص في غالبه على كلام المريسي: «ثم أجمل المعارض جميع ما ينكر الجهمية من صفات الله وذاته... فعد منها بضعاً وثلاثين صفة نسقاً واحداً يحكم عليها ويفسرها بما حكم المريسي... لا يعتمد في أكثرها إلا على المريسي»[4].

ثم لما انتصف الدارمي في كتابه ذكر أن المعارض انتهى من كلام المريسي وبدأ في ذكر حجج ابن الثلجي فقال: «ثم ادعى المعارض أنه انتهى إلى هاهنا السماع من بشر، قال: ثم ابتدأنا بعون الله نقول في حكايات ابن الثلجي»[5].

ويبدو من كلام الدارمي أن المعارض كان ينقل من كتاب للثلجي في ذلك حيث يقول: «فادعى المعارض أن الثلجي قال في هذا - من كتاب لم أسمعه من الثلجي -...»[6].

لكن الدارمي يذكر أن المعارض إنما صرح ببشر وابن الثلجي ولم يصرح بغيرهما ممن ينقل عنهم مما يدل على أن الكتاب لم يكن متمحضاً في النقل عنهما، حيث يقول: «وما

(١) المصدر السابق (ص ٣).

(٢) انظر أمثلة على ذلك: المصدر السابق (ص ٢٤٩، ٢٥٦، ٢٧٤، ٢٨٠) وغيرها.

(٣) المصدر السابق (ص ٣).

(٤) المصدر السابق (٥٢).

(٥) المصدر السابق (ص ٢٣٦).

(٦) المصدر السابق (ص ٤٠٧). وانظر: (ص ٤١٠).

نراك صرحت ببشر وابن الثلجي، وكَنَّيت عن هؤلاء المفسرين إلا وأنهم أسوأ منزلة عند أهل الإسلام وأشد ظنة في الدين منهما»[(١)].

هذا ما يمكن أن يقال حول الكتاب وحول من يقصدهم الدارمي بالرد مستخرجاً من خلال كلام الدارمي في سياقات كتابه المتفرقة.

(١) المصدر السابق (ص ٣٩٨).

المبحث الأول:
الجدل العقدي (تأسيس المشروعية)

تقدمت الإشارة إلى أن كتابي الدارمي قد جاءت في سياق الرد على المخالف، والبحث في عدد من النقاشات العقدية والتي جاءت من قبل الجهمية، ولم يكن الدارمي وهو يمارس دوره في الرد على تلك النقاشات مشتغلاً بالمسائل التفصيلية فحسب، بل كان كثيراً ما يشير إلى عدد من القضايا المنهجية أثناء ممارسته لهذه الردود، وهذا ما جعل تلك النقاشات حافلة بكثير من القضايا العلمية التي تعرض لها الدارمي أثناء نقاشه، ويمكننا في هذا السياق إبراز أهم القضايا العلمية التي تعرض لها فيما يتعلق بالجدل العقدي، والتي من أهمها ما يلي:

(١) الجدل العقدي من الحكم الثابت إلى الحكم العارض

في بداية الدارمي لكتابه (الرد على الجهمية) يذكر أن السلف من حيث المبدأ كانوا يكرهون الدخول في هذا النوع من الجدل العقدي، حيث يقول: «**وقد كان من مضى من السلف يكرهون الخوض في هذا وما أشبهه**»[1].

ويكرر هذا المبدأ في كتابه الآخر حيث يقول مخاطباً معارضه: «**فأما قولك: إن السلف**

(١) الرد على الجهمية (ص ٢٣).

كانوا يكرهون الخوض في القرآن فقد صدقت، وأنت المخالف لهم لما أنك قد أكثرت فيه الخوض وجمعت على نفسك كثيرا من النقض»[١].

ويعيد ذلك فيقول: «**فكره القوم الخوض فيه إذ لم يكن يخاض فيه علانية وقد أصابوا في ترك الخوض فيه**»[٢].

ويبين الدارمي أن سبب كراهة العلماء لذلك هو: «مخافة أن يتكلموا في الله وفي القرآن بأهوائهم فيضلوا، ويتماروا به على جهل فيكفروا»[٣].

ويكرر هذا المعنى في كتابه الآخر فيقول: «ويحك إنما كره السلف الخوض فيه مخافة أن يتأول أهل البدع والضلال، وأغمار الجهال ما تأولت فيه أنت وإمامك المريسي»[٤].

ويندب على معارضه خوضه في هذا مبيناً سبب ذلك فيقول: « أفتأمن من الجواب في هذه العمايات أن تجرك إلى الخطأ في التوحيد، والخطأ فيه كفر؟ فأين أنت عن نفسك لما ندبت إليه غيرك من الخوض فيه وما أشبهه؟»[٥].

هذا هو الحكم الثابت عند العلماء بشأن الدخول في الجدل العقدي في هذه المسائل، لكن الدارمي اتخذ حكماً عارضاً خلاف الحكم الثابت السابق وفقاً لمجموعة من المسوغات التي ستأتي، وهذا الموقف الذي اتخذه جعله كثير الإلحاح على تأكيد مسألة المسوغ الشرعي للدخول في مثل هذا الجدل العقدي مع المخالفين، فتراه يقول: «**ولولا ما بدأكم هذا المعارض بإذاعة ضلالات المريسي وبثها فيكم، ما اشتغلنا بذكر كلامه...**» [٦].

---

(١) نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد (ص ٣٠٥)، وسيشار إليه لاحقا اختصارا بـ (نقض الدارمي).

(٢) المصدر السابق (ص ٣١٠).

(٣) الرد على الجهمية (ص ٢٣).

(٤) نقض الدارمي (ص ٣٠٦).

(٥) المصدر السابق (ص ٥٤٢).

(٦) المصدر السابق (ص ٣-٤).

ويستحضر هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «**ولولا أنك بدأتنا بالخوض فيه** وفي إذاعة كلام بشر المريسي الملحد في توحيد الله، المعطل لصفاته، المفتري على الله، لم نعرض لشيء من هذا وما أشبهه»[1].

ثم يكرره في موطن ثالث فيقول: «**ولو لم يذع هذا المعارض هذا الكلام** ولم ينشره في الناس لم نتعرض لمناقضته والإدخال عليه»[2].

ويعيده في كتابه الآخر مما يدل على أهمية هذا المعنى عنده فيقول: «وقد كانوا رزقوا العافية منهم وابتلينا بهم عند دروس الإسلام وذهاب العلماء **فلم نجد بداً من أن نرد ما أتوا به من الباطل بالحق**»[3].

ويستوقفنا أمام هذا الإلحاح أربعة تساؤلات:

- التساؤل الأول: لماذا كرر الدارمي التأكيد على هذه القضية؟
- التساؤل الثاني: ما المسوغات التي دفعت الدارمي للدخول في هذا الجدل؟
- التساؤل الثالث: ما موقف الدارمي من الاعتراضات التي واجهها أثناء دخوله في الجدل؟
- التساؤل الرابع: ما المفاسد التي يتوقعها الدارمي من مثل هذا الجدل ؟ وكيف سيتعامل معها؟

(٢) تأكيد مشروعية الجدل العقدي... لماذا ؟

أما بالنسبة للجواب عن التساؤل الأول فإن المتتبع لكلام الدارمي في مواطنه المختلفة يمكن أن يُرجع هذا الإلحاح والتأكيد منه على مشروعية هذا الجدل إلى ثلاثة أسباب:

السبب الأول: النظر في حاجة المجتمع:

يدرك الدارمي تمام الإدراك أن المجتمع– من حيث المبدأ – ليسوا بحاجة للدخول في مثل

(١) المصدر السابق (ص ٢٩٢).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٢٤-٣٢٥).

(٣) الرد على الجهمية (٢٣).

هذه المناقشات، ولذلك فإنه ينعى على مخالفه فيقول: «**ثم لا حاجة لمن بين ظهريك من الناس إلى مثل هذه الأحاديث**»[1].

ويقول له: «**لا جزاك الله خيراً عما تورده على قلوب الجهال مما لا حاجة لهم إليه**»[2].

كما يشير في سياق حديثه عن معارضه: «**لو أنه ألف لهم كتباً في معالم دينهم من نحو الوضوء والصلاة والزكاة ونحوها كان أولى به وأسلم لدينه، وأنفع لمن حواليه من المسلمين**»[3].

وهو يشير إلى أن معارضه لم يكن على وعي بهذه القضية فيقول: «**لو كان لك فهم وعقل لم تكن تذيع في الناس مثل هذا الحديث الذي لا أصل له عند العلماء**»[4].

كما يوجه معارضه بأن يشتغل بما هو أنفع له فيقول: «**فلو اشتغلت أيها المعارض فيما تتقلب فيه من مسائل أبي يوسف ومحمد بن الحسن ونظرائهم كان أعذر لك من أن تتعرض لك من أن تتعرض بمثل هذه الأحاديث الصعاب المعاني التي كان يستعفي من تفسيرها العلماء أصحاب العربية البصراء، فتفسرها بجهل وضلال!!**»[5].

وبما أن الأمر كذلك؛ وأن الأولى للناس غير ذلك، فالدارمي بحاجة إلى بيان مسوغات دخوله في هذا الجدل العقدي مع معارضه، كما سيأتي.

السبب الثاني: النظر في موقف العلماء:

مع علم الدارمي بموقف بعض العلماء تجاه الدخول في هذا الجدل إلا أنه قد حصل له مواقف مباشرة مع العلماء فيما يتعلق بذلك، فقد واجه الدارمي اعتراضاً من بعض علماء وقته للدخول في هذه النقاشات، وقد جاء هذا واضحاً في قوله: «وذهبت يوما أحكي ليحيى بن يحيى كلام الجهمية لأستخرج منه نقضا عليهم وفي مجلسه يومئذ الحسين بن عيسى

(١) نقض الدارمي (ص ٤٤٩).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٨٧).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٢٥).

(٤) المصدر السابق (ص ٣٨٧).

(٥) المصدر السابق (ص ٤٩٢).

البسطامي وأحمد بن يونس القاضي ومحمد بن رافع وأبو قدامة السرخسي فيما أحسب وغيرهم من المشايخ فزبرني بغضب، وقال: اسكت. وأنكر علي المشايخ الذين في مجلسه استعظاما أن أحكي كلام الجهمية وتشنيعا عليهم فكيف بمن يحكي عنهم ديانة»[1].

وهذه المعارضة جعلت الدارمي حريصاً على تأكيد مشروعية الدخول في هذه النقاشات.

السبب الثالث: النظر في موقف المعارض:

من المواقف التي واجهها الدارمي أثناء اشتغاله بهذا الجدل العقدي: احتجاج معارضه بمواقف بعض العلماء تجاه الدخول في هذا الجدل، وأنهم كانوا يكرهون الخوض في ذلك، يقول الدارمي عن معارضه: «وادعيت أن قول الناس في القرآن: (إنه مخلوق)، (غير مخلوق) بدعة، إذ لم يكن يخاض فيه على عهد رسول ﷺ وأصحابه، وأنهم كانوا يكرهون الخوض في القرآن» ثم يحكي عنه قوله: «إن السلف كانوا يكرهون الخوض في القرآن»[2].

وهذا يعني أن المعارض يريد استغلال هذه المواقف حتى يثنيه عن الدخول في ذلك، وحينئذ فالدارمي لابد أن يبين موقفه من أقوال العلماء تجاه هذا الموضوع.

(٣) مسوغات الجدل العقدي

أما بالنسبة للمسوغات التي تقف خلف دخوله في هذا الجدل، وهذا ما يتعلق بالجواب عن التساؤل الثاني، فيمكن إجمالها من خلال كلام الدارمي في ثلاثة أمور:

١- أن الدخول في هذا الجدل العقدي ناتج عن علاج لإشكال قائم في الواقع، ولذلك فإنه يبين أن بداية الخوض في هذه القضايا جاء من قبل الجهمية ولم يكن من أهل العلم، فجاء موقف العلماء للرد على هذه الأقوال الحادثة، ولهذا تكرر عنده التصريح بهذه القضية كما سبق حيث يقول: «**ولولا ما بدأكم هذا المعارض**...»[3]، وفي موطن آخر: «**ولولا أنك**

(١) الرد على الجهمية (ص ٢١٢).

(٢) نقض الدارمي (ص ٣٠٥).

(٣) المصدر السابق (٣-٤).

ابتدأتنا بالخوض فيه...» [١]، مما يشير إلى أنه يريد القول أن دخوله في ذلك لم يكن هو من ابتدأه وإنما كان على سبيل الرد والمعارضة.

وبالتالي فلابد - عند الدارمي - من التفريق بين هذين المقامين وعدم التسوية بينهما، حيث يقول: «فالمبتدع الضال من الحزبين: من نصب رأي الجهم إماماً وأذاعه في الناس بدءا والمتبع للسنة الذي أنكره عليه وناقضه، فمن أجرى الناقض للبدعة والراد للكفر مجرى من شرعها فقد جمع بين ما فرق الله، وفرق بين ما جمع الله» [٢].

ويقوي ذلك المسوغ الثاني وهو:

٢- انتشار المقالة، قد يكون حال المقالة الحادثة في المجتمع أنها تتداول على وجه الخفية، وإذا كانت بهذه الصفة وكان حال الناس مستقراً فإن القول بمنع الخوض في هذه المقالة الحادثة هو المتوجه عند الدارمي حيث يقول: «إنما كره من كره الخوض من هؤلاء المشايخ إن صحت روايتك لما أنه لم يكن يخوض فيه إلا شرذمة أذلة سراً بمناجاة بينهم وإذا العامة متمسكون منهم بالسنن الأولى والأمر الأول» [٣].

أما عندما تتحول طبيعة الخطاب، وتنتشر المقالة فهي بحاجة في هذا الحال إلى من يتصدى إلى بيان الحق فيها كما يرى الدارمي حيث يقول: «ولو لم يذع هذا المعارض هذا الكلام ولم ينشره في الناس لم نتعرض لمناقضته والإدخال عليه» [٤].

وهو في هذا السياق يفرق بينها وبين مقالة المريسي في بداية أمرها وأن مقالة الأخير كان يتم تداولها على سبيل المناجاة حيث يقول مخاطباً المريسي: «إذ لم تكن أنت تجترئ أن تنشره في بلدك للأنام، إلا مناجاة بينك وبين جهلة طغام» [٥].

---

(١) المصدر السابق (ص ٢٩٢).

(٢) المصدر السابق (ص ٣١٣).

(٣) المصدر السابق (ص ٣١٠). وانظر في هذا المعنى أيضا (ص ٣١٢).

(٤) المصدر السابق (ص ٣٢٤-٣٢٥).

(٥) المصدر السابق (ص ١٣٥).

ولما كان الأمر كذلك كان الهدف الأساس عنده هو توعية العامة من هذه المقالات، حيث يقول: «فحين رأينا ذلك منهم وفطنا لمذهبهم... رأينا أن نبين من مذاهبهم رسوماً من الكتاب والسنة وكلام العلماء ما يستدل به أهل الغفلة من الناس على سوء مذهبهم، فيحذروهم على أنفسهم وعلى أولادهم وأهليهم، ويجتهدوا في الرد عليهم»[1].

ويقوي ذلك المسوغ الثالث وهو:

٣- مكانة القائل بهذه المقولات، فالدارمي يرى أن مكانة القائل لها دور كبير في رواجها وتقبل الناس لها، وهذا ما جعله يبادر بالدخول في هذا الميدان لأن معارضه ممن يُشار إليه بالعلم، وهذا أدعى لقبول كلامه، يقول في ذلك: «ولولا أنه يشير إليك بعض الناس ببعض البصر في العلم ما اشتغلنا بالرد على مثلك»[2].

وأما من كان حاله للناس معروفاً فأمره أخف كالمريسي والذي «كان مشهوراً عند العامة بأقبح الذكر، مفتضحاً بضلالاته في كل مصر»[3].

ولذلك فإن المعارض لما صرح باسم المريسي كان هذا أدعى لمعرفة حاله ونفور الناس منه كما يقول الدارمي: «ولو قد كنى فيها عن بشر كان جديراً أن ينفذ عليهم بعضه في خفاء وفي ستر، ولم يفطن له من الناس إلا كل من يبصر، غير أنه أفصح باسم المريسي وصرح»[4].

في نهاية المطاف وبعد بيان تلك الأسباب فإن الدارمي يخلص إلى أن الحكم بالمنع في الكلام في هذه القضية انتقل إلى الحكم بالوجوب بناء على المسوغات السابقة، حيث يقول: «فحين تأولتم فيه خلاف ما أراد الله وعطلتم صفات الله وجب على كل مسلم عنده بيان أن ينقض عليكم دعواكم فيه»[5].

(١) الرد على الجهمية (ص ٢٣).

(٢) نقض الدارمي (ص٢٩٢).

(٣) المصدر السابق (ص ٢).

(٤) المصدر السابق (ص ٢-٣).

(٥) المصدر السابق (ص ٣٠٦).

ويختم الدارمي كتابه النقض بالإشارة إلى هذا المعنى وأنه لم يكن مختاراً للدخول في ذلك بل كان دخوله دفعاً للإثم عن نفسه فيقول: «ولو وسعني لافتديت من الجواب بمحال... ولا آمن على من أحدث هذا بين ظهريهم فأغضوا عنه ولم ينكروه عليه بجد أن يصيبهم الله بعقاب من عنده...» [١].

(٤) معارضة الدخول في الجدل العقدي (الجواب والتوجيه)

بعد أن قرر الدارمي الدخول في هذا الجدل، فما موقفه من تلك الاعتراضات التي واجهته؟

يمكن إجمال هذا الموقف في النقاط التالية:

١- يبين الدارمي في البداية طبيعة الاعتراض الذي تقدم به معارضه، وأن الاعتراض عليه بموقف العلماء من الدخول في هذا الجدل ظاهره بخلاف باطنه فيقول: «فمثلك فيما ادعيت من كراهية الخوض فيه كما قال علي بن أبي طالب ﷺ للخوارج حين قالوا: "لا حكم إلا لله" فقال: "كلمة حق يبتغى بها باطل"»[٢]، ويتبين هذا التحليل من الدارمي بالنقطة الثانية.

٢- وهو أن الدارمي يحاول أن يقلب على معارضه نفس منهجية الاستدلال التي استعملها، حتى يبين أن استدلاله لم يكن استدلالاً صحيحاً، فإذا كان المعارض يرى أن الدخول في هذا الجدل العقدي بدعة، فقد حكم على نفسه بذلك، فلماذا يدخل فيها ؟ حيث يقول له: «فادعيت أن قول الناس في القرآن (إنه مخلوق)، وغير مخلوق) بدعة، إذ لم يكن يخاض فيه على عهد رسول ﷺ وأصحابه، وأنهم كانوا يكرهون الخوض في القرآن، فحكمت أيها المعارض على نفسك بالبدعة... فأما قولك: إن السلف كانوا يكرهون الخوض في القرآن فقد صدقت، وأنت المخالف لهم لما أنك أكثرت فيه من الخوض...» [٣].

(١) المصدر السابق (ص ٥٧٥).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٠٦).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٠٥-٣٠٦)، وانظر في هذا المعنى أيضا: (ص ٣٢٦).

٣- بعد أن بين الدارمي أنه لم يبتدئ الدخول في هذا الجدل العقدي توجه إلى نقد مطالبة معارضه بالكف عن الدخول في تلك النقاشات، وذلك باعتبارها مطالبة غير منصفة إذ كيف يطالب العلماء بعدم بيان موقفهم في وقت يعلن الجهمية بمواقفهم بكل وضوح؟! حيث يقول: «أو طمعتم معشر الجهمية والواقفة أن تنصبوا الكفر للناس إماما تدعونهم إليه ويسكتوا أهل السنة عن الإنكار عليكم حتى يتروج على الناس ضلالكم... حتى تضمحل مذاهب أهل السنة وتستفيض مذاهب الجهمية في العامة لقد أسأتم بأهل السنة الظن ونسبتموهم إلى العجز والوهن»[(١)].

٤- أما عن موقف العلماء الذين كرهوا الخوض في هذا الجدل، فإنه يحاول توجيه هذا الموقف من عدة ناحيتين:

الناحية الأولى: مراعاة السياقات التاريخية:

فكون بعض العلماء لم يدخلوا في هذه القضايا فلأن القول فيها لم يكن منتشراً بين الناس في ذاك الوقت، ولم تكن مطروحة للجدل في الواقع، وبالتالي فلا مسوغ للدخول فيها في واقع كهذا، حيث يقول: «فلما لم يجترئ كافر أو متعوذ بالإسلام أن يظهر شيئاً من هذا وما أشبهه في عصرهم لم يجب أن يتكلفوا النقض لكفر لم يحدث بين أظهرهم فيكونوا سبباً لإظهاره»[(٢)].

ويوجه موقف علماء آخرين بقوله: «إنما كره من كره الخوض من هؤلاء المشايخ_إن صحت عنهم روايتك - لما أنه لم يكن يخوض فيه إلا شرذمة أذلة سراً بمناجاة بينهم، وإذا العامة متمسكون منهم بالسنن الأولى والأمر الأول»[(٣)].

ومن ضمن مراعاة هذا الجانب: أن العالم الواحد قد يتغير اجتهاده وفقاً لتغير طبيعة الواقع الذي يعيش فيه، والدارمي يفسر موقف بعض العلماء ضمن هذا الإطار فيقول: «وقال ابن المبارك: ((لأن أحكي كلام اليهود والنصارى أحب إلي من أن أحكي كلام الجمهية))

---

(١) المصدر السابق (ص ٣١٣).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٠٧).

(٣) المصدر السابق (ص ٣١٠). وانظر في هذا المعنى أيضاً (ص ٣١٢).

فحين خاضت الجهمية في شيء منه وأظهروه وادعوا أن كلام الله مخلوق أنكر ذلك ابن المبارك، وزعم أنه غير مخلوق، وأن من قال ﴿ إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ﴾[طه: ١٤] مخلوق فهو كافر... فكره ابن المبارك حكاية كلامهم قبل أن يعلنوه، فلما أعلنوه أنكر عليهم وعابهم على ذلك»[(١)].

ثم يسوق الدارمي كلاماً آخر للإمام أحمد ابن حنبل فيقول: «وكذلك قال ابن حنبل: ((كنا نرى السكوت عن هذا قبل أن يخوض فيه هؤلاء، فلما أظهروه لم نجد بداً من مخالفتهم والرد عليهم))»[(٢)].

الناحية الثانية: مراعاة تفاوت الاجتهاد بين العلماء:

كما أنه يتعامل مع بعض تلك المواقف بنوع من الترجيح بينها، ويعتبر بعض تلك المواقف نوعاً من الاجتهاد المقابل باجتهاد علماء آخرين، حيث يقول: «وإن يك أبو أسامة وأبو بكر وأبو معاوية جبنوا عن الخوض فيه إذ لم يكن يخاض فيه في عصرهم فقد جسر على الرد عليهم من كان أعلم منهم مثل ابن المبارك وعيسى بن يونس وغيرهم»[(٣)].

(٥) الجدل العقدي... المصلحة والمفسدة

لم يغب عن ذهن الدارمي وهو يدخل في هذا الجدل ما يمكن أن يحصل من بعض المفاسد المتوقعة من هذا الدخول، حيث يشير إلى ذلك بقوله: «**ولولا ما بدأكم هذا المعارض بإذاعة ضلالات المريسي وبثها فيكم، ما اشتغلنا بذكر كلامه مخافة أن يعلق بعض كلامه بقلوب بعض الجهال...**»[(٤)].

فالدارمي يعيد ويؤكد على مسألة أن البداية لم تكن إلا من قِبَل معارضه، ولم يكن من قبل العلماء، بل كان موقفهم موقف الكراهة كما سبقت الإشارة إليه.

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٠٥).

(٢) المصدر السابق (ص ٣١١-٣١٢).

(٣) المصدر السابق (ص ٣١٤).

(٤) المصدر السابق (ص ٣-٤).

لكنه مع ذلك يحدد أبرز الآثار السلبية التي وقعت أو من المحتمل وقوعها عندما بدأ معارضه في نشر مقالاته، وبدأ هو وغيره من العلماء بالرد عليها، ومن أهمها:

١- أن الدخول في هذا الجدل ربما يساعد على انتشار المقالة التي يقصد الرد عليها، وإظهارها للناس، ولذلك يقول بأن العلماء الذين كرهوا الدخول في هذا الجدل: «**لم يجب أن يتكلفوا النقض لكفر لم يحدث بين أظهرهم فيكونوا سبباً لإظهاره**»[(١)].

٢- تشويش أذهان الناس وإدخالهم في أغلوطات توقعهم في الشك والريبة، حيث يقول: «**لكننا نتخوف من هذه الأحاديث، ونخاف أن تحتمله قلوب ضعفاء الناس، فنوقع فيها الشك والريبة**»[(٢)].

ويقول في موطن آخر: «**أظهروا لهم أغلوطات من المسائل وعمايات من الكلام يغالطون بها أهل الإسلام ليوقعوا في قلوبهم الشك ويلبسوا عليهم أمرهم ويشككوهم في خالقهم**»[(٣)].

٣- أن دخول تلك المقالات تسببت في استغلال أهل الديانات الأخرى هذه الأجواء لتمرير مقالاتهم حتى يشككوا في دين الإسلام، يقول في ذلك: «**فشد ذلك طمع كل متعوذ في الإسلام من أبناء اليهود والنصارى وأنباط العراق ووجدوا فرصة للكلام فجدوا في هدم الإسلام وتعطيل ذي الجلال والإكرام وإنكار صفاته وتكذيب رسله وإبطال وحيه**»[(٤)].

ولما كان الدارمي مستحضراً لإمكانية وقوع بعض المفاسد من هذه الردود فإنه يتخذ لذلك عدداً من التدابير:

أ- **الاحتياط بقدر الإمكان في الدخول في تفاصيل هذه النقاشات**، ولذلك تجده يتحفظ عن التفريع في بعض تلك المسائل احتياطاً من وقوع تلك المفسدة فيقول عن سبب إحجامه عن

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٠٧).

(٢) المصدر السابق (ص ٣١).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٢).

(٤) الرد على لجهمية (ص ٢٢).

تفصيل بعض المسائل: «**ولولا مخافة هذه الأحاديث وما يشبهها لحكيت من قبح كلام هؤلاء المعطلة...**» [(١)].

ولذلك فإن المعارض عندما يمسك عن الدخول في بعض تلك التفاصيل فإن الدارمي يمسك كذلك حيث يقول: «**غير أنه قد أمسك عن الكلام فيها بعد ما خلطها بتلك، فحين أمسك المعارض عن الكلام أمسكنا عن جوابه**» [(٢)].

ويقول في موطن آخر: «**ثم عليهم حجج كثيرة من الكلام والنظر لا نحب ذكر كثير منها تخوفا من أن لا تحتملها قلوب ضعفاء الناس ولكن يكفي من نظر فيما ذكرنا من كتاب الله عز وجل ورويناه من هذه الآثار أن يعلم أن مخالفة هؤلاء للأمة قديماً وحديثاً**» [(٣)].

ب- ومن جهة أخرى فإنه لا يتحدث في مقالات هؤلاء إلا مع بيان نقضها، ولذلك يقول: «ولولا أنك ابتدأتنا بالخوض فيه وفي إذاعة كلام بشر المريسي الملحد في توحيد الله، المعطل لصفاته، المفتري على الله، لم نعرض لشيء من هذا وما أشبهه، **لأنه لا يحل لمسلم عنده شيء من بيان أو برهان يكون ببلدة ينشر فيها كلام المريسي في التوحيد ثم لا ينقضه**» [(٤)].

---

(١) المصدر السابق (ص ٣١).

(٢) نقض الدارمي (ص ٥٥٦).

(٣) الرد على الجهمية (ص١٨٠).

(٤) نقض الدارمي (ص ٢٩٢).

المبحث الثاني:

مكونات الجدل العقدي البيئة، الحجة، التساؤل، المخالف، النتيجة)

تحليل الجدل العقدي يقوم على تحليل مكوناته التي تؤثر في بنيته، فالجدل ينشأ في بيئة معينة، ويدور حول مجموعة إشكالات وتساؤلات، ويقوم على عدة حجج، ويتجه نحو مخالفين، وينتهي بحصيلة ونتائج.

فكيف كان الدارمي ينظر إلى بيئة الجدل في وقته؟ وكيف كان يحلل المؤثرات التي طرأت على هذه البيئة لتقوي الجدل العقدي أو تضعفه؟.

وما موقف الدارمي من طبيعة الإشكالات والتساؤلات التي تَعْرِض لها خلال جدله العقدي؟ وما مدى تنوعها عنده؟ وما نظرته للدوافع التي تقف وراء ورودها؟ وما الآلية التي يستخدمها في دفع تلك الإشكالات؟

وكيف كان الدارمي يحلل حجة مخالفه وينقدها ويقنع الآخرين بحجته البديلة ؟

وما المعايير المنهجية التي استخدمها الدارمي في التعامل مع مخالفه ؟ وكيف كان يُقَيِّمه ؟

وأخيراً ما النتائج التي خرج بها الدارمي بعد خوضه لهذا الجدال ؟

هذه هي مجموعة تساؤلات حول مكونات الجدل العقدي، يسعى هذا المبحث لأن يبحث لها عن جواب.

(١) الجدل العقدي... البيئة الحاضنة

تختلف البيئات التي تحتضن الجدالات العقدية من جهة العوامل التي تؤثر في مسار هذا الجدل قوة وضعفاً، فثمة عوامل طبيعية إذا توفرت في مجتمع فإنها ستؤدي به إلى تحول جديد في طبيعة تصوراته العقدية والفكرية، وبالتالي ستتغير موازين الجدل لتصبح لصالح من توفرت له تلك العوامل.

وقد ألمح الدارمي في كتاباته إلى جزء من هذه الإشكالية، فهو يحكي أن رأي معارضيه من الجهمية عندما بدأ في المجتمع لم يجد له قبولاً ولا انتشاراً بل كان رأيا مقموعاً – حسب تعبيره – عندما يقول: «**فلم يزالوا أذلة مقموعين لا يقبل لهم قول ولا يلتفت لهم إلى رأي**»[١].

لكن ثمة عوامل طرأت على المجتمع أدت إلى تحولات في تغيير عوامل القوة لطرف رأي المعارض، وقد أشار الدارمي إلى عدد من تلك العوامل، والتي يمكن حصرها في أربعة عوامل:

١- قلة المتأهلين علميا في هذا المجال:

قلة من يتصدى لبيان الحق في الجدل الحادث ممن هو مؤهل لذلك يؤدي إلى انتشار تلك المقولات، ولذلك فإن الدارمي يذكر أن أحد أسباب نشر معارضه لمقالاته هو أن بلده لم يكن فيها من يتفطن لمقالاته حيث يقول: «**فلم يزل يعيب عن هذا القول ويلجلج به في صدره حتى صرح به وهو يرى أنه ليس معه بالبلاد من يفطن لمذهبه**»[٢].

ويشير إلى هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «**ثم لم يزالوا بعد ذلك مقموعين أذلة مدحورين حتى كان الآن بآخرة حيث قلت الفقهاء وقبض العلماء**»[٣].

وهذا ما جعل الدارمي – وهو ممن يملك أدوات الدخول في هذا الجدل – يبادر في الدخول فيه حيث يقول: «**ولكن خفت أنه لا يسع أحداً عنده شيء من البيان يكون ببلدة**

(١) نقض الدارمي (ص ٣٠٩).

(٢) نقض الدارمي (ص ٣٢٦).

(٣) الرد على الجهمية (ص ٢٢).

ينشر فيه هذا الكلام، ثم لا ينقضه على ناشره، ذباً عن الله ومحاماة عن أهل الغفلة من ضعفاء الرجال والنساء والصبيان...» [1].

٢- دخول غير المتأهلين علميا ممن يشتبه حالهم على المجتمع:

على عكس السبب الأول، فإن دخول بعض المشتغلين بالعلم ممن ليسوا على قدر من الرسوخ فيه، وتبنيهم لتلك المقالات الحادثة ربما يؤدي إلى اقتناع شريحة من المجتمع بهذا القول، وهذا ما جعل الدارمي يبادر ببيان الحق في هذا الجدل العقدي حيث يقول: «**إذ بثها فيهم رجل كان يشير إليه بعضهم بشيء من فقه وبصر، ولا يفطنون لعثراته إذ عثر فيكونوا من أخواتها منه على حذر**»[2].

٣- ضعف البناء العلمي للمجتمع:

ضعف البناء العلمي للمجتمع يؤدي إلى تقبله لأي جديد دون القدرة على فرزه وتمحيصه وتقويمه، وقد كان هذا أحد الأسباب التي أدت إلى انتشار مقالة الجهمية كما يرى الدارمي، فهو يرى بأن مخالفيه من الجهمية إنما قام أمرهم لتوفر المناخ الذي ساعدهم على ذلك، فهم قد «**وجدوا فرصتهم وأحسوا من الرعاع جهلاً ومن العلماء قلةً فنصبوا عندها الكفر للناس إماماً بدعوتهم إليه وأظهروا لهم أغلوطات من المسائل وعمايات من الكلام يغالطون بها أهل الإسلام**»[3].

٤- دعم السلطة لأحد طرفي الجدال:

للسلطة دورها المؤثر في بث العقيدة التي تتبناها بين الناس، وتوفير المناخ المناسب لقبولهم لها، والحد من المؤثرات التي تقف حائلاً دون ذلك، ولقد كان الدارمي أثناء سياقه للمسار التاريخي لظهور المقالات التي يَرُدُّ عليها يؤكد على هذا الدور الذي كان تشغله السلطة في ظهور تلك المقالات أو عدم ظهورها فهو يذكر أن الناس منذ وقت رسول الله ﷺ قد «**استقاموا**

(١) المصدر السابق (ص ٥٧٥).

(٢) المصدر السابق (ص ٤).

(٣) الرد على الجهمية (ص ٢٢).

حياته وبعد وفاته لا يجترئ كافر ولا منافق متعوذ بالإسلام أن يظهر ما في نفسه من الكفر وإنكار النبوة فرقاً من السيف وتخوفاً من الافتضاح بل كانوا يتقلبون مع المسلمين بغم ويعيشون فيهم على رغم دهراً من الدهر وزمانا من الزمان.

وكان أول من أظهر شيئاً منه بعد كفار قريش الجعد بن درهم بالبصرة وجهم بخراسان اقتداء بكفار قريش فقتل الله جهماً شر قتلة.

وأما الجعد فأخذه خالد بن عبد الله القسري فذبحه ذبحاً بواسط في يوم الأضحى على رؤوس من شهد العيد معه من المسلمين لا يعيبه به عائب ولا يطعن عليه طاعن بل استحسنوا ذلك من فعله وصوبوه من رأيه...

ثم لم يزالوا بعد ذلك مقموعين أذلة مدحورين حتى كان الآن بأخرة»[1].

فما الذي حصل بأخرة؟ وما الذي غير أوضاع الناس؟

يجيب الدارمي عن ذلك بأن الذي غيَّر ذلك هو تقوي أصحاب هذه المقالات بالسلطة التي تبنت رأيهم، وهذا ما حصل لرأي الجهمية، حيث يرى الدارمي أن رأيهم لم يكن له أثر في واقع الناس، وقد كان رأياً مهجوراً، حتى تبناه السلطان متأثراً ببعض من جالسهم ممن ليسوا من أهل العلم، فأكرهوا الناس على هذا الرأي، فأصبح فكرهم مفروضاً بقوة السلطان لا بالحجة والبرهان حيث يقول: «**فلم يزالوا مقموعين لا يقبل لهم قول ولا يتلفت لهم إلى رأي، حتى ركنوا إلى بعض السلاطين الذين لم يجالسوا العلماء، ولم يزاحموا الفقهاء، فاخترعوا بهذه المحنة الملعونة حتى أكرهوا الناس بالسيوف والسياط**»[2].

لكن الدارمي يشير إلى دور العلماء تجاه هذا الميل من السلطة لتبني تلك المقالات، حيث يذكر أن العلماء والفقهاء لم يكونوا مستجيبين لرغبة السلطة وتوجهها في هذا الشأن، بل قاموا بإنكار هذه المقالة، فبينما تبنى العلماء من جهة الأصل كراهة الخوض في تلك المسائل حيث «**كره القوم الخوض فيه إذ لم يكن يخاض فيه علانية وقد أصابوا في ترك الخوض**

---

(١) المصدر السابق (ص ٢١-٢٢).

(٢) نقض الدارمي (ص ٣٠٩).

فيه إذ لم يعلن» إلا أن هذا الموقف قد تغير **«فلما أعلنوه بقوة السلطان ودعوا العامة إليه بالسيوف والسياط وادعوا أن كلام الله مخلوق أنكر ذلك عليهم من غبر من العلماء وبقي من الفقهاء فكذبوهم وكفروهم وحذروا الناس أمرهم»**(1).

ولذلك فإنه يرى عملية الرد على هؤلاء إنما هي منافحة عن دين الله، لا قصداً لإرضاء السلطة أو معارضتها، بل إنما كان ذلك «**منافحة عن الله... ومحاماة عن ضعفاء الناس وأهل الغفلة من النساء والصبيان أن يضلوا ويفتتنوا**»(2).

ولذلك فإنه يوجه الناس حول هذه القضية وأن عليهم أن «**يجتهدوا في الرد عليهم، محتسبين منافحين عن دين الله تعالى، طالبين به ما عند الله**»(3).

وفي المقابل فإن تدخل السلطة كما كان له أثر في تقوية هذه الآراء الدخيلة، فإن له أثره كذلك في إضعافها، فبعد أن تغيرت السلطة، وجاء المتوكل وتسلم زمام الأمور، فقد عادت الأمور إلى وضعها السابق، والدارمي يشير في هذا السياق إلى أن الأمر مختلف بين المرحلتين، فالمرحلة الأولى كان السلطان يريد أن يكره الناس على عقائد تخالف ما يعتقدونه، لكن الأمر في مرحلته الثانية غير ذلك فقد أرجعت السلطة حال الناس على ما كانوا عليه، وتصدت لكل من شارك في إكراههم على تلك المحنة وأمرهم بتغيير اعتقادهم، حيث يقول: «**فلم تزل الجهمية سنوات يركبون فيها أهل السنة والجماعة بقوة ابن أبي دؤاد المحاد لله ولرسوله حتى استخلف المتوكل رحمة الله عليه فطمس الله به آثارهم وقمع به أنصارهم حتى استقام أكثر الناس على السنة الأولى والمنهاج الأول**»(4).

وقد أدى هذا التغير في موقف السلطة – كما يرى الدارمي – إلى تحولات في طريقة تعاطي أولئك المخالفين مع تلك المسائل فبعضهم قد خفف من تلك المقالة وغير في طريقة التعبير عنها، ويعبر عن ذلك الدارمي فيقول: «**احتال رجال ممن كانوا لا يؤمنون باعتقاد**

(1) المصدر السابق (ص ٣١٠).

(2) المصدر السابق (ص ٤).

(3) الرد على الجهمية (ص ٢٣).

(4) نقض الدارمي (ص ٣٠٩)

التجهم حيلة لترويج ضلالتهم في الناس ولم يمكنهم الإفصاح به مخافة القتل والفضيحة والعقوبة من الخليفة المنكر لذلك فاستتروا بالوقف من محض التجهم»[١].

كما أن بعضهم الآخر أخفوا مقالتهم ولم يجاهروا بها «**وقد علموا أنه ليس من حجة أنقض لدعواهم من القرآن غير أنهم لا يجدون إلى رفع الأصل سبيلاً مخافة القتل والفضيحة وهم عند أنفسهم بما وصف الله به فيه نفسه جاحدون قد ناظرنا بعض كبرائهم وسمعنا ذلك منهم منصوصاً مفسراً**»[٢].

(٢) الحجة في الجدل (التحليل، النقد، الإقناع)

الجدل يعتمد في جميع سياقاته على الحجة، ويعتبر حسن التعامل مع الحجة هو أحد الأسس المركزية لنجاح عملية الجدل، ويتم ذلك من طريقين:

طريق يتعلق بحجة المعارض من خلال تحليلها ثم نقدها.

وطريق يتعلق بإقامة الحجة البديلة التي يراد من خلالها إقناع المعارض.

سننظر في تعامل الدارمي مع هذه الحجج من خلال الخطوات الثلاث وهي: التحليل والنقد والإقناع.

(أ) تحليل الحجة

يستحضر الدارمي أن المعارض ينظر إلى حجته على أنها هي الحق، وأن حجة مقابله هي الباطل، ولذلك فإنه يأمره بأن لا يتعجل في مثل هذا الحكم، حتى لا يكتشف في النهاية أنه هو الذي كان في منطقة الخطأ، وغيره كان على الصواب، فيقول له في ذلك: «أو كلما احتججت لمذهبك من باطل احتمل، وما احتج عليك غيرك فيه من حق بطل، رويدك بالقضاء فلا تعجل فتزل قدمك وتستجهل وتفتضح بها عند من عقل»[٣].

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) الرد على الجهمية (ص ٢٠٣).

(٣) نقض الدارمي (ص ٥١٠).

والدارمي وهو يحلل حجج معارضه ينبه إلى مجموعة من النقاط المهمة أثناء تحليله، ومن أهمها ما يلي:

١- كثرة حجج القول الباطل تساعد في إبطاله:

يرى الدارمي أن القول الباطل لا تزيده كثرة الحجج إلا وضوحاً في بطلانه، وهذا أدعى لبيان ضعفه حيث يقول: «وقل ما رأيت من أهل الإسلام متكلماً في العرش أكثر لجاجة في إبطاله وإدخال الحشو من الكلام والحجج الداحضة فيه من هذا المعارض، وكلما أكثر من ذلك كان أدحض لحجته وأكشف لعورته»[١].

ويؤكد هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «وهكذا الباطل ما ازداد المرء له احتجاجاً إلا ازداد اعوجاجاً ولما خفي من ضمائره إخراجاً»[٢].

ويستحضره في موطن آخر فيقول: «وكلما أكثرت من هذا وشبهه ازددت به فضحية، لأن أحسن حجج الباطل تركه والرجوع عنه»[٣].

٢- التمكن من استحضار مقالات المعارض:

يلاحظ أن الدارمي شديد الصلة بمقالات معارضه، وهذا ما جعله يستحضر مواطن مخالفة المعارض لنفسه في كتابه، حيث يقول: «ودعواك صرحت بها في غير موضع من كتابك، ولكنك تقول الشيء فتنساه، ثم تنقضه على نفسك، وأنت لا تشعر به حتى يأخذ بحلقك، والحمد لله الذي أعاننا عليك بالنسيان وكثرة الهذيان»[٤].

ويكرر هذا المعنى في نقده لحجة أخرى فيقول: «وفي كل مكان تحتج بالشيء ثم تنساه حتى تنقضه على نفسك وأنت لا تشعر»[٥].

---

(١) المصدر السابق (ص ٢٤٧).

(٢) المصدر السابق (ص ٥٧٢).

(٣) المصدر السابق (٤٥٠).

(٤) المصدر السابق (ص ٢٨٠).

(٥) المصدر السابق (ص ٢٩٦).

ويستحضره في موطن ثالث فيقول: «ولكنا نظنك تقول الشيء فتنساه، حتى يدخل عليك فيه ما يأخذ بحلقك أو يكظمك»[١].

٣- رد الحجة إلى أصولها التي نشأت عنها:

يفرز الدارمي بعض الحجج عن بعض راداً كل حجة إلى أصل القول الذي نشأت عنه، فتراه يقول: «واحتج أيضاً لمذهبه ببعض حجج الجهمية وليست هذه من حجج الواقفة»[٢].

ويكرر هذا الملحظ في موطن آخر فيقول: «وهذا من قديم حجج الجهمية، وليس من حجج الواقفة»[٣].

ويعيده في موطن ثالث فيقول: «فمرة تحتج بحجج الواقفة ومرة بحجج الجهمية»[٤].

٤- العبرة في فهم الحجة بالمعاني لا بالألفاظ:

يدرك الدارمي أن العبارات التي يعبر بها أثناء الجدل مدخل كبير لكثير من المغالطات، فربما يتكلم المعارض بكلام يظهر أنه مختلف عن كلام غيره وهو في حقيقته لا يختلف عنه، والدارمي ينبه إلى هذا المعنى فيقول - بعد تحليله لبعض مقالات معارضه -: «فاتفقت المعاني واختلفت الألفاظ منكم جميعا، ولئن كان أهل الجهل من مرادكم في شك إن أهل العلم منكم لعلى يقين»[٥].

كما أن الأمر قد يكون على العكس من ذلك، وهو أن يكون مدخل الإشكال من جهة اتفاق الألفاظ، وهذا لا يعني بالضرورة عند الدارمي اتفاق المعاني، ولذلك يقول: «واتخذوا قوله "ليس كمثله شيء" دلسة على الجهال ليروجوا عليهم بها الضلال كلمة حق يبتغى بها باطل، ولئن كان السفهاء في غلط من مذاهبهم إن الفقهاء منهم على يقين».

(١) المصدر السابق (ص ٥٠٠).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٢٠).

(٣) المصدر السابق (ص ٣١٨).

(٤) المصدر السابق (ص ٣١٩).

(٥) المصدر السابق (ص ٢٧٦).

٥- **عدم الاكتفاء بدعوى المخالف والتحقيق في مضامين قوله:**

يعتني الدارمي ببيان حقيقة المقالة التي يعتقدها مخالفه لأن هذا أدعى لفهمه ونقده فيقول: «ومما يدل على اعتقاد هذا المعارض رأي الجهمية لا رأي الواقفة أن ذبه ومنافحته واحتجاجه عن غير الواقفة»[(١)].

ويشير لهذه القضية في موطن آخر فيقول: «فكيف تقلدت أيها المعارض كلام الواقفة بدءا ثم فرعت منه إلى أفحش كلام الجهمية أنه كعبد الله وبيت الله، ثم إدخال الحجج على تعطيل ما سواها من الصفات. إنما تقول الواقفة: إن القرآن كلام الله، ولا تقول مخلوق ولا غير مخلوق، ثم تعرضون لهذه الحجج التي عرضت لها واحتججت بها، فلذلك قلنا إنك تشير بالوقف منافح عن التجهم حتى صرحت به في غير مكان من كتابك»[(٢)].

٦- **النظر في اطراد الحجة في كلام المعارض من عدم اطرادها:**

يلاحظ الدارمي وهو يناقش معارضه مدى تناسق حجته واطرادها، فهو يرى أن اضطراب معارضه في بعض تلك الحجج دليل منه على ضعفها، حيث يقول: «قلما رأينا مفسراً ومتكلماً أشد مناقضا لكلامه منك، مرة تقول الحديث يروى عن رسول الله ﷺ وتفسره قدرتين، ومرة تقول هو كذب وقول يهود، تقر به مرة وتنكره أخرى»[(٣)].

ويخاطب معارضه بهذه القضية فيقول: «قد قلنا لك: إنك تهذي ولا تدري، تتكلم بالشيء ثم تنقضه على نفسك»[(٤)].

ويوجه له النصيحة بأن لا يحتج بالحجج التي يمكن أن لا يطرد معها فيقول: «ولا تحتج بشيء لا تقدر أن تقوده أو تتخلص منه بحجة حتى تنقضه على نفسك بنفس كلامك».

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٢١).

(٢) المصدر السابق (ص ٣١٩).

(٣) المصدر السابق (ص ١٧٧).

(٤) المصدر السابق (ص ٢٩١).

٧- تصنيف مرتبة الحجة :

يفرق الدارمي في تقييمه لحجج معارضه من حيث قوتها وضعفها، ويصنف تلك الحجج حسب الأقوى منها فيقول: «وقد كان هذا رأس حجج المريسي وأصحابه من الجهمية وأوثقها في أنفسهم»[١].

ويتكرر هذا المعنى عنده في عدد من المواطن حيث يقول: «وكان من أكبر احتجاجهم علينا في ذلك...»[٢]، وفي موطن آخر يقول: «فكان من أعظم حجج المعارض...»[٣]، وفي موطن ثالث يقول: «وهذا من أعظم حجج الجهمية»[٤].

٨- النظر في مدى مصداقية المحتج بالحجة:

ينظر الدارمي في مدى مصداقية الحجة عند معارضه، هل كان صادقاً في إيرادها أم لم يكن كذلك؟ فيقول في تقييم بعض ما أورده عليه معارضه: «وما أحسب هذا المريسي إلا وهو على يقين من نفسه أنها تأويل ضلال ودعوى محال غير أنه مكذب الأصل متلطف لتكذيبه بمحال التأويل كيلا يفطن لتكذيبه أهل الجهل، ولئن كان أهل الجهل في غلط من أمره إن أهل العلم منه لعلى يقين»[٥].

ويقول في تقييم حجة أخرى: «تلطف بردها بالتأويل كتلطف الجهمية معتمداً فيها على تفاسير الزائغ الجهمي بشر بن غياث دون من سواه، مستترا عند الجهال بالتشنيع بها على قوم يؤمنون بها ويصدقون الله ورسوله فيها بغير تكييف ولا بمثال»[٦].

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٢٦).

(٢) الرد على الجهمية (ص ١٩٦).

(٣) نقض الدارمي (ص ٢٨١).

(٤) المصدر السابق (ص ٣٢٣).

(٥) المصدر السابق (ص ٩٢).

(٦) نقض الدارمي (ص ٥٣).

(ب) نقد الحجة

يستعمل الدارمي وهو يمارس نقد حجة مخالفة عدداً من الطرق التي ساعدته على تفكيك حججه، ومن أهم تلك الطرق :

١- التسليم بما في مقالة المعارض من الصواب:

قبل أن يُنْظَر في نقد الحجة، فإنه ليس كل ما ينطق به المعارض يكون بالضرورة خطأ، بل قد يكون صواباً، وقد يكون خطأ مشوباً بصواب، والإقرار بما عند المعارض من صواب هو جزء من أمانة العلم، ولذلك فإن الدارمي يدرك هذه القضية فيقول في تحليله لإحدى مقالات معارضه: «وأما قولك: إن ضحكه رضاه ورحمته، فقد صدقت في بعض، لأنه لا يضحك إلى أحد إلا عن رضا فيجتمع منه الضحك والرضا ولا يصرفه إلا عن عدو، وأنت تنفي الضحك عن الله وتثبت له الرضا وحده»[1].

وخلافاً لما قد يتبادر فإن الإقرار بما عند المعارض من الصواب معين على نقده، وهذا ما فعله الدارمي حيث يقول: «أما قولك لا يجوز لأحد أن يتأول في التوحيد غير الصواب فقد صدقت»[2]. ثم يقول له: «لقد تأولت أنت فيه غير الصواب... »[3].

ويتكرر هذا الأسلوب معه في قضية أخرى حيث يقول: «أما قولك: "إن السلف كانوا يكرهون الخوض في القرآن"، فقد صدقت» ثم يستخدم هذا المعنى في نقده فيقول: «وأنت المخالف لهم، لما أنك قد أكثرت فيه الخوض »[4].

٢- المطالبة بإبراز مستند الحجة:

تعتبر المطالبة بمستند الحجة هي أول الطريق في نقد الحجة، لأن الحجة عندما لا يكون لها مستند صحيح فهي قائمة على غير أساس، وقد اعتنى الدارمي كثيراً بهذه القضية،

---

(١) نقض الدارمي (ص ٤٨٦).

(٢) المصدر السابق (ص٧).

(٣) المصدر السابق (ص ٩).

(٤) المصدر السابق (٣٠٥).

وكرر المطالبة لمعارضه بأن يبرز مستند حجته، فترى عنده هذه المطالبات التي يقول فيها: «عمن رويت هذا التفسير؟»[(١)]. وفي موطن آخر يقول له: «فعمن رويت هذا التفسير من العلماء؟»[(٢)]. وفي موطن ثالث يقول له: «فمن أين صح عندك أن الأحاديث لم تكن تكتب عن رسول الله ﷺ والخلفاء بعده إلى أن قتل عثمان؟ ومن أنبأك بهذا ؟ فهلم إسناده»، وفي موطن رابع يقول له: «ويلك عمن أخذت هذا التفسير؟ ومن علمك؟ وعمن رويت هذا؟ فسمه حتى يرتفع عنك عاره ويلزم من قاله فأغرب بها من ضحكة وأعظم بها من سخرية»[(٣)].

وهكذا تتكرر هذه المطالبة في نقده لما يطرحه معارضه، مما يدل على أهمية هذا المعنى عنده في نقد الحجة.

٣- المطالبة بوضوح مستند الحجة:

بالإضافة إلى المطالبة بالمستند فإن هذا المستند لابد أن يكون واضحاً بين الدلالة، لأن غموض الحجة والتباسها يعني أنه لا قيمة لها، وهذا ما يشير إليه الدارمي أثناء مطالبته لمعارضه فهو يدعوه إلى إبراز حجة واضحة على ما يقول تماماً كما يفعل الدارمي في حجته، حيث يقول: «وقد أتيناكم به منصوصاً عن الله وعن رسوله وعن الأمة بأجمعها أنه كلام الله حقاً فهاتوا عن أحد منهم منصوصاً»[(٤)].

ويقول كذلك: «فأتوا ببعضها أنه لا ينزل منصوصا كما روينا عنهم النزول منصوصا حتى يكون بعض ما تأتون به ضداً لبعض ما أتيناكم به، وإلا لم يدفع إجماع الأمة وما ثبت عنهم في النزول منصوصا بلا ضد منصوص من قولهم أو من قول نظرائهم ولم يدفع شيء بلا شيء»[(٥)].

---

(١) المصدر السابق (ص٤٦٩)

(٢) المصدر السابق (ص ٤٨٥).

(٣) المصدر السابق (ص ٥١٥).

(٤) الرد على الجهمية (ص ١٨٠).

(٥) المصدر السابق (ص ٩٧).

ويكرر هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «فحسبنا إقراركم بها عليكم حجة لدعوانا أنها مشهورة مروية تداولتها العلماء والفقهاء فهاتوا عنهم مثلها حجة لدعواكم...» [1].

ولذلك فإن الدارمي يعتبر عدم إيراد الحجة القوية الواضحة على القول دليل ضعف الدعوى العلمية التي بنيت على هذه الحجة فيقول: «فالحمد لله إذ ألجأتهم الضرورة إلى هذا وما أشبهه لأنهم لو وجدوا حديثا منصوصا في دعواهم لاحتجوا به؛ لا بهذا، ولكن حين أيسوا من ذلك وأعياهم طلبه تعلقوا بهذا الحديث المشتبه على جهال الناس ليروجوا بسببه عليهم أغلوطة» [2].

٤- نقد الحجة من خلال الحجة نفسها (قلب الدليل) :

يعتني الدارمي في بعض حججه أن تكون مركبة من نفس حجة المعارض، وهذا أدعى لقوة نقده، يقول معلقاً على كلام معارضه: «فهذه عليك لا لك، وقد أخذنا فالك من فيك محتجين بها عليك» [3].

ويستعمل هذه الطريقة في موطن آخر فيقول: «وكذلك الحجة عليك في ما احتججت به أيضا» [4].

ويكررها كذلك في كلام آخر للمعارض فيقول: «هذا كلام ليس له نظام، ولا هو من مذاهب الإسلام، ولا يحتاج له إلى نقيض من الكلام، لأن مع كل كلمة منها نقيضه من نفس كلام المعارض» [5].

ويقول له في واحدة من تلك الحجج: «فهذا حديثك أيها المعارض الذي رويته وثبته وفسرته وأقررت أن النبي قد قاله، ففي نفس حديثك هذا ما ينقض دعواك» [6].

---

(١) المصدر السابق (ص ١٢٦).

(٢) المصدر السابق (ص ٩٩)

(٣) نقض الدارمي (ص ٦٥).

(٤) المصدر السابق (ص ٦٨).

(٥) المصدر السابق (ص ٣٢٤).

(٦) المصدر السابق (ص ٤٨٩).

ولذلك فإن الدارمي يأمر معارضه بأن يتأنى في بيان حجته حتى لا تكون حجة عليه فيقول له: «وتفطن لما تورد عليك حصائد لسانك فإنك لا تحتج بشيء إلا وهو راجع عليك وآخذ بحلقك»[١].

ويكرر له هذا التوجيه في موطن آخر فيقول: «فتفهم أيها المعارض ثم تكلم ولا تنطق بما لا تعلم، فإن كنت لا تحسن فتعلم، ولا ترسل من رأسك ما يأخذ منك بالكظم فينقض عليك وتظلم، وتعد في عداد من لا يفهم»[٢].

٥- استثمار تصريحات المعارض في رد حججه:

يستغل الدارمي الفرص التي يصرح فيها المعارض ببعض المقالات التي تؤكد على حقيقة موقفه، ويعتبر هذه التصريحات كافية لكثير ممن لا يدرك التفاصيل إلى أن يتجنبوا مقالات معارضه حيث يقول في ذلك: «فكان من صنع الله لمن بين ظهريك أن صرحت بالمخلوق بعد تستر وانقباض منه مخافة الفضيحة حتى صرحت بها فاستدلوا على مذهبك ليحذروا مثلها من زلاتك ويجتنبوا أخواتها من سقطاتك ثم صرحت بها ثانية في آخر كتابك»[٣].

ج) الإقناع بالحجة الصحيحة

ليس المقصود هنا البحث في مصادر حجج الدارمي لأن هذا له مبحث مستقل، وإنما المراد النظر في طبيعة السياق الذي يريد الدارمي أن تظهر بها حجته حتى يقنع بها الآخرين، وقد حرص الدارمي في إخراج حجته على: الوضوح، وقوة الثبوت، ونصية الدلالة، وتضافر الأدلة بها.

ويمكن ملاحظة المعاني السابقة في نصوص الدارمي التالية والتي يصف فيها ما يذكره من حجج، حيث يقول في طبيعة بعض الحجج التي يوردها لمعارضيه: «ولكن بيننا وبينكم حجة واضحة يعقلها من شاء الله من النساء والولدان»[٤].

(١) المصدر السابق (ص ٢٥٣).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٤٠).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٧٦).

(٤) الرد على الجهمية (ص ٩٦).

وينبه إلى مدى ثبوت الحجة التي يذكرها فيقول: «فهذا الناطق من قول الله عز وجل، وذاك المحفوظ من قول رسول الله بأخبار ليس عليها غبار»[(١)].

ويقول في وضوح دلالة بعض حججه، وأنه أوردها دون أن يتدخل في تأويلها لوضوح دلالتها : «ففي كل ما ذكرنا تحقيق كلام الله وتثبيته نصاً بلا تأويل»[(٢)].

ويكرر هذا المعنى في موطن آخر فيقول: **«فهذا لا يحتمل تأويلا غير نفس الكلام»**[(٣)].

ويؤكد على تضافر حججه في عدة مواطن فيقول: «ومن يحصي ما في تثبيت يد الله من الآثار والأخبار غير أنا أحببنا أن نأتي منها بألفاظ إذا فكر فيها العاقل استدل على ضلال هذا الجاهل»[(٤)].

ويعيد هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «ثم الأحاديث عن رسول الله وأصحابه والتابعين فمن بعدهم جمة كثيرة متظاهرة بتحقيق كلام الله وتثبيته»[(٥)].

ويقول كذلك: «ثم الأحاديث عن رسول الله فيما يشبه هذا وعن أصحابه جملة كثيرة أكثر من أن يحصيها»[(٦)].

ويتساءل بعد تضافر هذه الأدلة فيقول: «فهل من حجة أشفى وأبلغ مما احتججنا به عليك من كتاب الله تعالى ثم الروايات لتحقيق ما قلنا متظاهرة عن رسول الله وأصحابه والتابعين؟»[(٧)].

وهو عندما يكثر من تلك الحجج لا يعني بذلك أن القليل منها غير لازم، بل الدليل الواحد منها كافٍ في إثبات ما يريد حيث يقول: «ولو لم يكن منها في كتاب الله إلا حرف

---

(١) المصدر السابق (ص ٩٤).

(٢) المصدر السابق (ص ١٥٧).

(٣) المصدر السابق (ص ١٥٥).

(٤) نقض الدارمي (ص ١٠٢).

(٥) الرد على الجهمية (ص ١٥٨).

(٦) المصدر السابق (ص ١٤٢).

(٧) المصدر السابق (ص ٤٤).

واحد لأكتفي به حجة بالغة فكيف والكتاب كله ينطق بنصه يستغنى فيه بالتنزيل عن التفسير وتعرفه العامة والخاصة»[(١)].

ويبين السبب وراء إكثاره من هذه الحجج فيقول: «ويكفي في معرفة ذلك أقل مما جمعنا ولكن جمعناها ليتدبرها أهل العقول والأفهام»[(٢)].

ويؤكد على هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «ويكفي العاقل أقل مما بينا وشرحنا عن مذاهبكم غير أن في تكرير البيان شفاء لما في الصدور»[(٣)].

(٣) الإشكالات الجدلية (أنواعها، دوافعها، دفعها)

طبيعة الجدل مليئة بالاستشكالات التي ربما تكون على صيغة تساؤل أو على صيغة دعوى يتبناها أحد أطراف الجدل، ولم يكن مجرد الاستشكال والتساؤل في حد ذاته محل نقد عند الدارمي، بل كان يمارسه ويستعمله ويحث عليه، ولذلك فهو يبين أنه كان يعرض تساؤلاته في هذه الموضوعات على أهل العلم فيقول: «قد سألنا العلماء وجالسنا الفقهاء فوجدناهم كلهم على خلاف مذهبك فسم عالما ممن مضى وممن غبر يحتج بمثل هذه العمايات ويتكلم بها حتى نعرفه فنسأله»[(٤)].

بل إن الدارمي يعارض نظرية المعارض والتي أخذها من المريسي في تحريم التقليد إلا على الجاهل، ويرى أن التقليد ربما يحتاج إليه حتى العالم عندما تنغلق عليه المسائل، فيقول رداً على مقالة معارضه في تحريم التقليد: «غير أنا نقول: إن على العالم باختلاف العلماء أن يجتهد ويفحص عن أصل المسألة حتى يعقلها بجهده ما أطاق فإذا أعياه أن يعقلها من الكتاب والسنة فرأي من قبله من علماء السلف خير له من رأي نفسه»[(٥)].

---

(١) المصدر السابق (ص ١٣٤).

(٢) المصدر السابق (ص ١٣٩).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٣١).

(٤) نقض الدارمي (ص ٢١٠).

(٥) المصدر السابق (ص ٣٨٩).

وهو يؤسس هذه النظرية على تقعيد الصحابة فيقول: «كما قال ابن مسعود ﷺ: "ألا لا يقلدن رجل منكم دينه رجلا إن آمن آمن وإن كفر كفر فإن كنتم لا بد فاعلين فالأموات فإن الحي لا يؤمن عليه الفتنة".

وقال ابن مسعود أيضاً: "من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله فإن لم يجد في كتاب الله ففي سنة رسول الله فإن لم يجد في سنة رسول الله ففيما قضى به الصالحون قبله"»[1].

ويؤسسها كذلك على الآيات التي تحث على الاتباع فيقول: «والاقتداء بالآثار تقليد، فإن كان لا يجوز في دعوى المريسي أن يقتدي الرجل بمن قبله من الفقهاء فما موضع الاتباع الذي قال الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ ﴾ [التوبة: ١٠٠] ؟ وما يصنع بآثار الصحابة والتابعين بعدهم بعد أن لا يسع الرجل استعمال شيء منها إلا ما استنبطه بعقله في خلاف الأثر؟»[2].

ومرجع الإقرار بأصل التساؤل والاستشكال يعود إلى أن طبيعة المسائل المبحوثة في كل علم ليست على مستوى واحد من الوضوح والبيان، وهذا ما جعل الدارمي يميز أثناء جدله بين مواطن الوضوح ومواطن الخفاء والتي تحتاج إلى نظر وتأمل، فهو يرى أن بعضاً من الأحاديث التي كان يدور حولها النقاش أحاديث مشكلة وصعبة المعاني، ولذلك يأمر معارضه بعدم التجاسر عليها بغير علم فيقول: «**فلو اشتغلت أيها المعارض فيما تتقلب فيه من مسائل أبي يوسف ومحمد بن الحسن ونظرائهم كان أعذر لك من أن تتعرض لك من أن تتعرض بمثل هذه الأحاديث الصعاب المعاني التي كان يستعفي من تفسيرها العلماء أصحاب العربية البصراء، فتفسرها بجهل وضلال!!**»[3].

لكن ثمة استشكالات كان للدارمي معها موقف مختلف ومنها:

- **التساؤلات التي تطرأ على الأمور اليقينية**، فالأصل أن الأمور اليقينية التي تواترت بإثباتها النصوص لا يتطرق إليها الشك، ولذلك فإن الدارمي يرى أن هذا النوع من المسائل ليس محلا

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٨٩-٣٩٠).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٩٢).

(٣) المصدر السابق (ص ٤٩٢).

لإثارة التساؤلات والإشكالات حوله، ولذلك يقول: «وليست هذه المسألة مما يحتاج الناس فيها إلى تفسير ولا هي من العويص الذي يجهلها العوام فكيف الخاص من العلماء وليس هذا مما يشكل على رجل رزق شيئا من العقل والمعرفة... »[(١)].

وعندما يتطرق الشك لهذا الجنس من القضايا فإن هذا يعتبر مؤشراً عند الدارمي على خلل في طبيعة وتوازن التفكير عند صاحبها لأنها نوع من (الشك والريبة)، وهذا ما يدعوه لأن يقول: «أو لم يكفك أيها الثلجي ما قص الله في كتابه من ذكر العرش وتفسيره وما روي فيه عن الرسول فلم تقنع بهما حتى اضطررت إلى مناظرة المريسي والمناظرة في العرش ريبة لا شك فيه»[(٢)] ويبين السبب في ذلك فيقول: «لأن الإيمان به قد خلص إلى النساء والصبيان الذين لا فقه لهم ولا علم وكيف إلى من يدعي معرفة العلم؟!»[(٣)].

لكنه بعد أن يؤسس هذا المعنى لا يمتنع من الدخول في مناقشة هذه القضية، غير أن الدخول في مناقشتها عنده يعتبر اضطراراً فيقول: «فأما إذا أبيت إلا مناظرته فإنه يقال له:...» [(٤)] ثم أخذ في مناقشة هذه القضية.

- **الإشكالات التي تكون مطروحة من أجل المغالطة:**

كثيراً ما ترد بعض الإشكالات والاستدلالات أثناء الجدل بقصد المغالطة، وليس لأنها تحمل معنى علمياً يستحق الوقوف معه، وقد اهتم الدارمي بهذا المعنى، وأخذ يكشف في عدد من نقاشاته عن هذا النوع من المغالطة، فيقول: «فالحمد لله إذ ألجأتهم الضرورة إلى هذا وما أشبهه لأنهم لو وجدوا حديثا منصوصا في دعواهم لاحتجوا به لا بهذا ولكن حين أيسوا من ذلك وأعياهم طلبه تعلقوا بهذا الحديث المشتبه على جهال الناس ليروجوا بسببه عليهم أغلوطة»[(٥)].

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٩٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٣٨).

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق (ص ٢٣٨).

(٥) الرد على الجهمية (ص ٩٩).

وينبه على هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «ولكنكم تغالطون والعلماء بمغالطتكم عالمون ولضلالتكم مبطلون»[1].

وهو عندما يتبنى هذا الوصف في تقييم ما يورده معارضه فإنه يدلل على هذا الوصف الذي قاله، فتارة يذكر أن ما أورده المعارض من قبيل المستحيل الذي لا يتصور القول به وهذا يعني أنه إنما قيل من أجل المغالطة فيقول: «هذا محال من الحجج وباطل من الكلام لا تشكون أنتم إن شاء الله في بطوله واستحالته غير أنكم تغالطون به الناس»[2].

وتارة أخرى يبين أن المعنى الذي يتحدث عنه من الوضوح الشديد حتى تعتبر مخالفتها نوع من المغالطة فيقول: «وهذا المعنى أوضح من الشمس قد علمتم ذلك إن شاء الله لكن تغالطون وتدلسون»[3].

ولا يفوت الدارمي وهو يعالج هذا النوع من الإشكالات إلى الإشارة بأنها قد تضر مسيرة الجدل، لأنها تطيله وتشعبه، حيث يقول: «ولولا كثرة ما يستنكر الحق ويرده بالجهالة لم نشتغل بكل هذه المنازعة... »[4].

ويكرر هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «ولولا كثرة من يستنكر الحق ويستحسن الباطل ما اشتغلنا كل هذا الاشتغال...»[5].

كما أنها تقود إلى التكرار والإعادة في أمور قد وضحت وبينت، حيث يقول: «وقد أكثرنا النقض عليك وعلى إمامك المريسي والثلجي في تفسير اليد في صدر كتابنا هذا غير أنك أعدته في آخر الكتاب فأعدناها»[6].



(١) نقض الدارمي (ص ٣٢٩).

(٢) المصدر السابق (ص ٤١).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٨٩).

(٤) نقض الدارمي (ص٤٣).

(٥) المصدر السابق (ص ٤٣٧).

(٦) المصدر السابق (ص ٤١٦).

ولكن السؤال: كيف تعامل الدارمي مع هذا النوع من الإشكالات التي أوردها عليه معارضه؟

يمكن تحديد طريقة تعامل الدارمي مع هذه القضية في عدة أمور:

١- الإقرار بإشكالية بعض القضايا، ولم يحمله جدله إلى عدم الإقرار العلمي بالإشكال عندما يطرأ عليه، ولذلك عندما عرض عليه معارضه أحد الأحاديث التي يستدل بها على قوله قابله الدارمي من حيث المبدأ بالإقرار بأن ثمة إشكالاً في هذا الحديث، فقال: «والله أعلم بهذا الحديث وبعلته غير أني استنكرته جداً»[(١)].

٢- عدم نشر مثل هذه الأحاديث المشكلة بين الناس، حيث يقول له في سياق كلامه عن الحديث السابق: «وليس هذا من الأحاديث التي يجب على العلماء نشره وإذاعته في أيدي الصبيان»[(٢)].

٣- الدعوة إلى عدم المبادرة بتقحم القول فيها بغير علم، حيث يقول في نفس السياق السابق: «ومن الأحاديث أحاديث جاءت عن النبي ﷺ وسلم بها العلماء ورووها ولم يفسروها، ومتى فسرها أحد برأيه اتهموه... فلو اقتديت أيها المعارض في مثل هذه الأحاديث الصعبة المشكلة المعاني بوكيع كان أسلم لك... »[(٣)].

٤- عرض هذه الأحاديث والآثار المشكلة على القضايا المحكمة، حيث يقول: «فما بالك تحيد عن المشهور المنصوص من قوله وتتعلق بالمغمور منه الملتبس الذي يحتمل المعاني»[(٤)].

٥- السؤال والمباحثة مع أهل المعرفة والعلم، لكن الدارمي يحلل طبيعة السؤال ويشير في ذلك إلى قضيتين:

- أن يكون السؤال موجهاً إلى أهل العلم والمعرفة.
- أن يتحلى السائل بالموضوعية وإرادة البحث عن الحقيقة، فلا يكون اختياره لمن يسأله بناء على تحديد مسبق على طبيعة اختياره.

---

(١) المصدر السابق (ص ٤٤٧).

(٢) المصدر السابق (ص ٤٤٧).

(٣) المصدر السابق (ص ٤٤٨- ٤٤٩).

(٤) المصدر السابق (ص ١٩٧).

يقول الدارمي مشيراً إلى المعنيين السابقين وهو يحلل سؤال معارضه: «فسؤالك بشراً عن هذه الآية من بين المشايخ دليل منك على الظنة والريبة القديمة، وأنك لم تسأله عن ذلك إلا عن ضمير متقدم، أفلا سألت عنه من أدركت من المشايخ مثل أبي عبيد وأبي نعيم ونظرائهم من أهل الدين والفضل والمعرفة بالسنة؟!»[1].

وهو يدلل على أن سؤال المعارض للمريسي لم يكن في مكانه بما يرويه نفس هذا المعارض عن حال المريسي حيث يقول له: «وكيف تستفتي المريسي وقد رويت عن أبي يوسف أنه هم بأخذه وتنكيله في هذه الضلالات حتى فر منه إلى البصرة؟!»[2].



كما أن من التساؤلات المهمة تجاه موقف الدارمي من هذه الإشكالات هو كيف يحلل الدارمي دوافع ورودها؟ وكيف كان يتعامل معها؟

في أثناء نقد الدارمي لكثير من حجج معارضه فإنه يشير إلى عدد من الدوافع التي قادته لإيراد ما أورده من إشكالات، ومما أشار إليه:

- الدافع الأول: ضعف التصور العلمي:

عدم اكتمال التصور العلمي - أي (الجهل) - يدفع صاحبه إلى الوقوع في عدد من الأخطاء تجاه القضايا المطروحة للنقاش، وربما يقع هذا (الجاهل) في تجاوزات كبيرة بسبب قصوره العلمي فيما يتحدث فيه.

وهذا ما يشير إليه الدارمي أثناء جدله مع معارضه، حيث يقول له: «غير أني أظنك لو دريت أنه يخرجك تأويلك إلى مثل هذه الضلالات لأمسكت عن كثير منها»[3].

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٩٣).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٨٩).

(٣) المصدر السابق (ص ٤٦١).

ويعزو بعض أغلاطه لعامل الجهل فيقول: «ولا يجمع بين هذين في التأويل إلا كل جاهل بالكتاب والسنة، لأن تأويل كل واحد منهما مقرون به في سياق القراءة لا يجهله إلا مثلك»[(١)].

ويقيم معرفة معارضه بالحديث وأنه ليس ممن يحسن التعامل معها فيقول: «والعجب من إعجابك بهذه المقلوبات من تفاسيرك والمحالات من شرحك وتعبيرك، حتى رويت عن مجاهد أنه قال: "للحديث جهابذة كجهابذة الورق"، وصدقت أيها المريسي، وما أنت والله منهم لا من رجالهم ولا من رواته ولا من جهابذته، فقد وجدنا الزيوف عندك جائزة نقادة والنقادة نفاية فكيف تستطيل بمعرفتها وأنت المنسلخ عنها»[(٢)].

والدارمي في أسلوب مدافعته لما يراه من جهل في معارضه، يحاول كشف ذلك مستخدماً عدة أساليب:

١- **السؤال عن مصادر المعلومات التي يبنى عليها**، وهو بهذا يكشف أن معارضه لا يبني دعاواه وتفسيراته واستشكالاته على أساس علمي، وقد استخدم الدارمي هذه المطالبة في عدد من القضايا المتعلقة بالمصادر التي يتحاكم إليها.

ففيما يتعلق بتفسيرات المعارض وتأويلاته فإن الدارمي يطالبه ببيان مصادره اللغوية أو الشرعية للمعاني التي يذكرها فيقول له: «مع أن المعارض لم يقنع بتفسير إمامه المريسي حتى اخترق لنفسه فيه مذهباً خلاف ما قال إمامه، وخلاف ما يوجد في لغات العرب والعجم... فيقال لهذا المعارض: في أي لغات العرب وجدت إجازته؟ وعن أي فقيه أخذته؟»[(٣)].

ويكرر هذه المطالبة في تفسير آخر فيقول: «فإن كنت صادقاً في تفسيرك هذا فأثره عن صاحب علم أو صاحب عربية، وإلا فإنك مع كفرك بهما (يعني صفة اليدين) من المدلسين»[(٤)].

---

(١) المصدر السابق (ص ١٥٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٣٦).

(٣) المصدر السابق (ص ١٨٦)، وانظر أيضاً (ص ١٧٥).

(٤) المصدر السابق (ص ٧٠).

أما فيما يتعلق بالرواية فالأمر كذلك عند الدارمي حيث يطالب معارضه بالكشف عن رواة آثاره فيقول: «فإن تك صادقا في دعواك فاكشف عن رأس من رواه فإنك لا تكشف عن ثقة»[1].

كما أنه يدعو معارضه أن يسلك مسلك الوضوح الذي يسلكه الدارمي في بيان مستندات أقواله فيقول له: «فهذا إسناد جيد قد جئناك به في خلاف دعواك، فمن رويت الحديث الذي ادعيت أنه صح عندك؟ فأظهره حتى نعرفه كما عرفناك هذا»[2].

والدارمي يدرك أن هذه المطالبة هي التي ستظهر حقيقة الدعوى التي يدعيها معارضه، حيث يقول له: «فاكشف عن رأس هذا المفسر حتى نعرفه أمن العلماء هو أم من السفهاء فإنك لا تأثره إلا عن المريسي أو عن من هو أخبث منه»[3].

ولذلك فإن المعارض عندما كشف عن اسم من ينقل عنه بعض تلك التفسيرات اعتبر الدارمي هذا نوعاً من الغنيمة في رده عليه حيث يقول: «ويحكم على الله وعلى رسوله فيها حرفاً بعد حرف، وشيئاً بعد شيء بحكم بشر بن غياث المريسي، لا يعتمد فيها على إمام أقدم منه ولا أرشد منه عنده، فاغتنمنا ذلك كله منه إذ صرح باسمه وسلم لحكمه لما أن الكلمة قد اجتمعت من عامة الفقهاء في كفره وهتوك ستره وافتضاحه في مصره، وفي سائر الأمصار الذين سمعوا بذكره»[4].

٢- **محاكمة الإشكالات** وعرضها أمام البحث العلمي، وفحص مدى صوابها من خطئها، وهذا ما حصل من الدارمي حيث يقول: «وقد عرضنا كلامك على كلام من مضى ومن غبر من العلماء فما وجدنا أحداً على مذهبك، وعرضناه على لغات العرب والعجم فلم يحتمل شيء منها شيئاً من كلامك»[5].

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٥١).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٤٥).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٢٠).

(٤) المصدر السابق (ص ٦٣).

(٥) المصدر السابق (ص ٢١٠)

وهو أيضاً يكثر من الأدلة التي تبين عدم صحة ذاك الإشكال، ولذلك يقول بعد إيراده لأدلته في دفع أحد إشكالات معارضه: «ورويناه ما روى فيها عن رسول الله مما لا يحتمل أغلوطاته»[١].

وهو لا يجعل أمر هذه المحاكمة مختصاً به بل يدعو معارضه لمحاكمة دعاواه بنفسه فيقول له: «فإن كنت ممن يقرأ القرآن ويفهم شيئاً من العربية علمت أنك كاذب على الله في دعواك»[٢].

ولما كانت بعض تلك الدعاوى راجعة إلى الجهل فإن الدارمي يتعامل معها بأحد أربعة أمور:

أ- **يأمره بالتعلم وعدم التعجل في القول في هذه القضايا**، فيقول له: «فتفهم أيها المعارض ثم تكلم ولا تنطقن بما لا تعلم فإن كنت لا تحسن فتعلم ولا ترسل من رأسك ما يأخذ منك بالكظم فينقض عليك وتطلم وتعد في عداد من لا يفهم»[٣].

ب- **إحالته إلى ما لا يجهله المعارض حتى يتبين له ما جهله** حيث يقول له: «فإن كنت تدفع هذه الآثار بجهلك فما تصنع في القرآن وكيف تحتال له وهو من أوله إلى آخره ناقض لمذهبك»[٤].

ج- **يورد له من الحجج ما يرفع عنه هذه الجهالة** فيقول له: «هاك خذها أيها المريسي قد جئناك بها عن رسول الله مأثورة صحيحة بعدما ادعيت بجهلك أنه لم يأت فيه أثر عن رسول الله ولا عن غيره»[٥].

وهذا ما يدعو الدارمي إلى المبالغة في إيراد الأدلة حتى مع وضوحها عنده حيث يقول له: «ولولا كثرة ما تستنكر الحق وترده بالجهالة، لم نشتغل بكل هذه المنازعة...إلا أن يكابر رجل عين الحق وهو يعلمه»[٦].

---

(١) المصدر السابق (ص ٥٥٦).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٤٢).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٤٠).

(٤) المصدر السابق (ص ١٩٤).

(٥) المصدر السابق (ص ١٥٢).

(٦) المصدر السابق (ص ٤٣).

د- **يبين له عواقب هذا الجهل وما الذي يترتب عليه من تجاوزات علمية قد تؤدي إلى المهالك،** وهذا ما يدعوه إلى التوقف عن مثل ذلك، حيث يقول له: «فانظر أيها الجاهل أن توردك هذه التفاسير من المهالك وماذا تجر إليه من الجهل والضلال فتشهد عليك بأقبح المحال»[1].

- الدافع الثاني: ضعف الأمانة العلمية:

الأمانة العلمية هي أحد أهم السياجات التي تحكم عملية الجدل، وغياب هذا السياج قد يدفع بالمعارض إلى الإتيان بعدد من الدعاوى والإشكالات ليس من أجل إيمانه بها وإنما من أجل نصرة القول الذي يعتقده، والدارمي يؤكد هذا المعنى أثناء فحصه للإشكاليات والدعاوي التي يعرضها معارضه فيقول له: «ما أراك إلا وستعلم أنك تتكلم بالمحال لتغالط بها الجهال، وتروج عليهم الضلال»[2].

وهو يجعل خلل معارضه في تطبيق المنهجية الصحيحة راجعاً في إحدى صوره إلى هذا المعنى حيث يقول له: «فكيف تحيد عن هذا المشهور عن ابن عباس إلى المغمور عنه إلا من ظنة وريبة»[3].

كما يشير إلى هذه القضية في نهاية سياقه لغلط معارضه في تطبيق قاعدة من قواعد تحديد الدلالة فيقول له: «إنما يصرف كل معنى إلى المعنى الذي ينصرف إليه ويحتمله في سياق القول إلا أن يجد الشيء اليسير في الفرط يجوز في المجاز بأقل المعاني وأبعدها عن العقول فيعمد إلى أكثر معاني وأغلبها فيصرف المشهورات منها إلى المغمورات المستحالات يغالط بها الجهال ويروج عليهم به الضلال فيكون ذلك دليل منه على الظنة والريبة»[4].

(١) المصدر السابق (ص ٥١٢).

(٢) المصدر السابق (ص ٧٣).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٠٧).

(٤) المصدر السابق (ص ١٥٧).

ويدافع الدارمي ضعف الأمانة عند هذا المعارض بمجموعة أساليب:

١- **تتبع الأدلة التي تكشف ضعف أمانة المعارض**، فهو عندما ختم واحداً من نقاشاته مع معارضه أشار إلى هذا المعنى فقال: «فهذا يدل منه على أسوأ الريبة وأقبح الظنة وأن ألبه وميله إلى من يصفح عنه»[١].

ويقول في موطن آخر: «ومما يدل على ظنته أن احتجاجه فيه بالمقذوفين المتهمين في دين الله تعالى مثل المريسي واللؤلؤي وابن الثلجي ونظرائهم فأين هو عن الزهري والثوري والأوزاعي ومالك بن أنس وشعبة ومعمر وابن المبارك ووكيع ونظرائهم؟ وأين هو عمن كان في عصر ابن الثلجي من علماء أهل زمانه مثل ابن حنبل وابن نمير وابن أبي شيبة وأبي عبيد ونظرائهم إن كان متبعا مستقيم الطريقة؟ ولكن لا يمكنه عن أحد منهم في مذهبه حكاية ولا رواية، وإنما يتعلق بالمغموزين المغمورين إذ لم يمكنه التعلق بهؤلاء المشهورين كيما يروج ضلالته على الناس بأهل الريب الذين لا قبول لهم ولا عدالة عند أهل الإسلام»[٢].

٢- **مطالبة المعارض ببيان دلائله على دعاواه**، وهذه المطالبة ربما تساعد على كشف حاله، وعلى بيان صدق أمانته من ضعفها، وهذا ما فعله الدارمي مع معارضه عندما ذكر الأخير تفسيراً لبعض الآيات ونسبه إلى جماعة من المفسرين، فطالبه الدارمي بإسناد هذه التفسيرات وقال له: «فيقال لهذا المعارض ما أرخص الكذب عندك وأخفه على لسانك فإن كنت صادقاً في دعواك فأشر بها إلى أحد من بني آدم قاله وإلا فلم تشنع بالكذب على قوم هم أعلم بهذا التفسير منك وأبصر بتأويل كتاب الله منك ومن إمامك»[٣].

ويقول له في موطن آخر: «فعمن تروي هذه الضلالات وإلى من تسندها ؟ فصرح بهم كما صرحت ببشر المريسي وابن الثلجي، وما نراك صرحت ببشر وابن الثلجي وكنيت عن هؤلاء المفسرين إلا وأنهم أسوأ منزلة عند أهل الإسلام وأشد ظنة في الدين منهما لولا ذلك لكشفت عنهم»

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٢٢).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٢٢).

(٣) المصدر السابق (ص ٥١٧).

٣- **التذكير بالوازع الديني**، وهذا لأن ضعف الأمانة راجع إلى ضعف في الديانة وقلة في الوازع الديني، وبالتالي فالمطلوب التذكير بمخافة الله سبحانه من مثل هذه التصرفات التي تعتبر تصرفات غير أمينة في التعامل مع العلم، وهذا ما استعمله الدارمي حيث يقول لمعارضه بعد أن ادعى دعوى تصل بصاحبها إلى القدح في الصحابة: «أفلا يراقب امرؤ ربه فيكف لسانه ولا يكذب رجلاً أحفظ أصحاب رسول الله ﷺ فيرميه بالكذب من غير ثبت ولا صحة»[(١)].

ويذكره بأنه سيتحمل أوزار هذه المغالطات فيقول: «وهذا المعنى أوضح من الشمس، قد علمتم ذلك إن شاء الله، لكن تغالطون وتدلسون، وعليكم أوزاركم وأوزار من تضلون»[(٢)].

٤- **عدم الاعتماد على علمه**، من الطبيعي أن لا يعتمد في العلم على من لا يوثق بأمانته، ولذلك فإن الدارمي عندما تبين له ذلك من معارضه توقف في قبول ما يأتي به من تفسير، حيث يقول: «ولو لم يأت عن رسول الله وعن أصحابه فيه أثر لم تكن ممن يعتمد على تفسيرك لما أنك فيه ظنين غير أمين»[(٣)].

- **الدافع الثالث: الأمن من الجواب العلمي:**

عندما يأمن المعارض من أن يُرَدَّ عليه فهذا ربما يدفعه إلى أن لا يكون دقيقاً ولا موضوعياً في إيراده لبعض حججه، وهذا ما يكشفه الدارمي مبيناً أثر ذلك على معارضه حيث يقول عن بعض تلك الحجج: «غير أنك تكلمت على حد الجواز آمناً من الجواب، غاراً أن ينتقد عليك»[(٤)].

ويكرر هذا المعنى في موطن آخر فيقول له: «غير أني أظنك تكلمت به بالخراف وأنت آمن من الجواب»[(٥)].

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٦٣).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٨٩).

(٣) المصدر السابق (ص ١٥٧).

(٤) المصدر السابق (ص ٤٦١).

(٥) المصدر السابق (ص ٣٩٩).

- الدافع الرابع: الأمن من الفهم العلمي:

قد يحسب المعارض أن من يتصدى لمناقشته ربما لا يفهم حقيقة مقالاته وإشكالاته، وهذا ما حصل من معارض الدارمي فيما يحكيه عنه فيقول: «فلم يزل يعيب عن هذا القول ويلجلج به في صدره حتى صرح به وهو يرى أنه ليس معه بالبلاد من يفطن لمذهبه»[(١)].

وهذا السبب هو الذي دفع معارضيه من الجهمية لأن يوردوا بعض المقالات التي يُظَنُّ أنها ستمر على مخالفيهم، يقول في ذلك الدارمي: «غالطوا بها الأغمار والسفهاء وهم يرون أنهم يغالطون بها الفقهاء ولئن كان السفهاء في غلط من مذاهبهم إن الفقهاء منهم لعلى يقين»[(٢)].

والدارمي يدعو معارضه أن يتخلي عن هذا الظن بمن يجادلهم فيقول: «ولئن كان أهل الجهل في غلط من أمره إن أهل العلم منه لعلى يقين، فلا يظن المنسلخ من دين الله أنه يغالط بتأويله هذا إلا من قد أضله الله وجعل على قلبه وبصره وسمعه غشاوة»[(٣)].

ويتكرر هذا المعنى عند الدارمي في عدد من المواطن، مما يبين أهمية مدافعة هذا الظن الذي عند معارضه فيقول: «ولئن كان أهل الجهل من مرادكم في شك إن أهل العلم منكم لعلى يقين» [(٤)].

ويقول كذلك: «ولئن كان أهل الجهل في غلط من مرادك إنا منه لعلى يقين»[(٥)].

ومن الملفت أن يكون هذا المعنى هو آخر الكلمات التي يختم به الدارمي كتابه حيث يقول: «ولئن كان السفهاء في غلط من مذاهبهم إن الفقهاء منهم على يقين»[(٦)].

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٢٦).

(٢) المصدر السابق (ص ١٦).

(٣) المصدر السابق (ص ٩٢).

(٤) المصدر السابق (ص ٢٧٦).

(٥) المصدر السابق (ص ٥٧١).

(٦) المصدر السابق (ص ٥٧٩).

(٤) الجدل العقدي والموقف من المخالفين

طبيعة الدخول في الجدل العقدي تقود المرء إلى إصدار مجموعة من الأحكام تجاه مخالفيه بناء على صواب تصوراتهم أو خطئها، وقد برزت في تقريرات الدارمي عدة قضايا تستحق النظر والتحليل على المستويين النظري والتطبيقي فيما تعلق بهذه القضية ويمكن تسليط الضوء عليها من خلال النقاط التالية:

(أ) الموقف من المخالف... المستوى النظري

يحذر الدارمي في كلامه من الجور والظلم في نسبة الآخرين إلى مقولات وعقائد دونما تثبت وتحرٍّ، ومن ذلك إنزال وصف البدعة عليهم حيث يقول: «أما قولكم: "مبتدع" فظلم وحيف في دعواكم حتى تفهموا الأمر وتعقلوه؛ لأنكم جهلتم أي الفريقين أصابوا السنة والحق فيكون من خالفهم مبتدعة عندكم، والبدعة أمرها شديد، والمنسوب إليها سيئ الحال بين أظهر المسلمين، فلا تعجلوا بالبدعة حتى تستيقنوا وتعلموا أحقا قال أحد الفريقين أم باطلا؟ وكيف تستعجلون أن تنسبوا إلى البدعة أقواما في قول قالوه ولا تدرون أنهم أصابوا الحق في قولهم ذلك أم أخطؤوه ولا يمكنكم في مذهبكم أن تقولوا لواحد من الفريقين لم تصب الحق بقولك وليس كما قلت، فمن أَسْفه في مذهبه وأَجْهل ممن ينسب إلى البدعة أقواما يقول لا ندري أهو كما قالوا أم ليس كذلك، ولا يأمن في مذهبه أن يكون أحد الفريقين أصابوا الحق والسنة فسماهم مبتدعة، ولا يأمن في دعواه أن يكون الحق باطلا والسنة بدعة هذا ضلال بين وجهل غير صغير»[1].

ويقول أيضاً: «فلا يجوز لرجل أن ينسب رجلا إلى بدعة بقول أو فعل حتى يستيقن أن قوله ذلك وفعله باطل ليس كما يقول»[2].



(١) نقض الدارمي (ص ١٩٣-١٩٤).

(٢) المصدر السابق (ص ١٩٤).

لكن هذا التأصيل لا يعني عنده عدم **إلحاق الوصف الشرعي من (البدعة والكفر) بمن يستحقه.**

ولذلك فإنه عندما اعترض عليه بعضهم في تكفير الجهمية بالأدلة التي تنهى عن تكفير أهل القبلة في الحكاية التي يقول فيها: «**ناظرني رجل من بغداد منافحاً عن هؤلاء الجهمية، فقال لي: بأية حجة تكفرون هؤلاء الجهمية، وقد نهي عن إكفار أهل القبلة؟ بكتاب ناطق تكفرونهم، أم بأثر، أم بإجماع؟**»[1] = فإنه بين له أن هذا التكفير لم يكن تكفيراً غير مستند على دليل شرعي تقوم به الحجة، فقال: «**فقلت: ما الجهمية عندنا من أهل القبلة، وما نكفرهم إلا بكتاب مسطور، وأثر مأثور، وكفر مشهور**»[2].

ويبين مستنده الثالث وهو (الكفر المشهور) بأن مخالفة الجهمية كانت مخالفة للنصوص القطعية التي تعتبر المخالفة فيها تكذيباً للقرآن حيث يقول في بيانه: «ونكفرهم أيضاً بكفر مشهور، وهو تكذيبهم بنص الكتاب... وما فسرنا من واضح كفرهم وفحش مذهبهم شيئاً فشيئاً»[3].

كما أنه ينزل هذا الوصف على الأعيان، فهو عندما تبين له بالأدلة كفر المريسي فقد حكم بكفره، حيث قال عنه في سياق كلامه عن نقل المعارض: «فرغت من احتجاج كافر إلى احتجاج جهمي خاسر»[4].

وينقل موافقة العلماء له في ذلك فيقول: «لما أن الكلمة قد اجتمعت من عامة الفقهاء في كفره وهتوك ستره وافتضاحه في مصره وفي سائر الأمصار الذين سمعوا بذكره»[5].



(١) المصدر السابق (ص ١٩٨).

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق (ص ٢٠٠، ٢٠٤).

(٤) المصدر السابق (ص ٢٣٦).

(٥) المصدر السابق (ص ٦٣).

وهو من أجل هذا المستند في تكفير الجهمية **يفرق بين مستويات المخالفين من جهة الكفر وعدمه**، فمعارض الدارمي يعترض عليه في تكفير الجهمية بأن بدعتهم كبدعة غيرهم من التشيع والقدر فلماذا يكفرون دون غيرهم ؟

حيث يعتبر هذا المعارض أن «**مذهب جهم والمريسي في التوحيد كبعض اختلاف الناس في الإيمان في القول والعمل، والزيادة والنقصان، وكاختلافهم في التشيع والقدر ونحوها**».

لكن الدارمي يجيبه عن ذلك بالتفريق في الموقف من هذه الفرق فيقول: «وقد أخطأ المعارض محجة السبيل، وغلط غلطاً كثيراً في التأويل، لما أن هذه الفرق لم يكفرهم العلماء بشيء من اختلافهم، والمريسي وجهم وأصحابهما لم يشك أحد منهم في إكفارهم»[(١)].

لكن المعارض يطالبه بأن يأتي بنص على تكفير الجهمية بالاسم، يحكي ذلك الدارمي فيقول: «**فقال لي المناظر الذي ناظرني: أردت إرادة منصوصة في إكفار الجهمية باسمهم**»[(٢)]، فيجيبه الدارمي بأن هذا ليس بلازم بل المقصود هو المعنى دون الوقوف على الأسماء فإن علياً قد أحرق الزنادقة و«**الزنادقة والجهمية أمرهما واحد، ويرجعان إلى معنى واحد، ومراد واحد، وليس قوم أشبه بقوم منهم بعضهم ببعض، وإنما يشبه كل صنف وجنس بجنسهم وصنفهم، فقد كان ينزل القرآن خاصاً في شيء، فيكون عاماً في مثله وما أشبهه، فلم يظهر جهم وأصحاب جهم في زمن أصحاب رسول الله وكبار التابعين، فيروى فيهم أثر منصوص مسمى**»[(٣)].



وهو يرى أن المبتدع يستحق العقوبة، وهذه العقوبة ربما تصل إلى القتل، لكن القتل لا يجب إلا في حال كون البدعة كفراً، يقول في ذلك: «**ولا يجب على رجل قتل رجل في قول يقوله حتى يكون قوله ذلك كفراً، لا يجب فيما دون الكفر قتل إلا عقوبة فقط**»[(٤)].

---

(١) نقض الدارمي (ص ٥).

(٢) الرد على الجهمية (ص ٢٠٤).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٠٤).

(٤) المصدر السابق (ص ٢٠٠).

وهو يعتبر مناط إيجاب العلماء لقتل الجهمية مرجعه إلى الحكم عليهم بالكفر فيقول: **«لقد أكفرهم كثير من العلماء بقولهم وكثير منهم أوجب عليهم به القتل ولم يوجبوا عليهم القتل بذلك إلا وأن قولهم كان عندهم كفرا»**[(١)].

كما ينقل الدارمي عن العلماء أنهم لم يعارضوا قتل الجعد بن درهم عندما قتله خالد القسري فقال: «وأما الجعد فأخذه خالد بن عبد الله القسري فذبحه ذبحا بواسط في يوم الأضحى على رؤوس من شهد العيد معه من المسلمين لا يعيبه به عائب ولا يطعن عليه طاعن بل استحسنوا ذلك من فعله وصوبوه من رأيه»[(٢)].

ولم يكن هذا الفعل الوحيد من خالد القسري، بل إن الدارمي ينقل عنه بسنده أنه أتي «برجل قد عارض القرآن فقال: قال الله في كتابه ﴿ إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ١ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنۡحَرۡ ٢ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلۡأَبۡتَرُ ٣ ﴾ [الكوثر: ١-٣] وقلت أنا ما هو أحسن منه: إنا أعطيناك الجماهر، فصل لربك وجاهر، ولا تطع كل سافه وكافر. فضرب خالد عنقه وصلبه»[(٣)].

والدارمي من أجل تحديده لهذا المناط في وجوب قتلهم، فإنه يستدل على قتلهم بقتل علي رضي الله عليه لبعض الزنادقة حيث ينقل بسنده عنه: «أن علياً رضي الله عنه قتل زنادقة ثم أحرقهم ثم قال: صدق الله ورسوله»[(٤)].

كما نقل بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه أيده على قتلهم، غير أنه اعترض على إحراقهم، فروى عن «عكرمة أن علياً رضي الله عنه أتي بقوم من الزنادقة فحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس رضي الله عنهما فقال: أما أنا فلو كنت لقتلتهم، لقول رسول الله ﷺ ولما حرقتهم، لنهي رسول الله ﷺ. قال رسول الله ﷺ: "من بدل دينه فاقتلوه". وقال: "لا تعذبوا بعذاب الله"»[(٥)].

---

(١) نقض الدارمي (ص ٣٣٤).

(٢) الرد على الجهمية (ص ٢١).

(٣) المصدر السابق (٢١٠).

(٤) المصدر السابق(ص ٢٠٨).

(٥) المصدر السابق (ص ٢٠٨).

ثم ينتهي الدارمي من تلك الآثار بحصيلة يقول فيها: «**فالجهمية عندنا زنادقة من أخبث الزنادقة**»[1].

لكن ثمة تفاصيل أخرى في مسألة القتل يرى الدارمي أنها تفاصيل خلافية، وهي مسألة الاستتابة، فهو ينقل عن مالك أنه يرى أن «أولئك يقتلون ولا يستتابون»[2]، وأما أحمد فهو يرى أنهم «يستتابون»[3]، ويرى الشافعي أن يعاملوا معاملة المنافقين فـ«يقبل قوله إذا رجع ولا يقتل، واحتج فيهم بـ ﴿ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ ﴾ [المنافقون: ١] فأمره الله عز وجل أن يدع قتلهم، لما يظهرون من الإسلام، وكذلك الزنديق إذا أظهر الإسلام كان في هذا الوقت مسلماً، والمسلم غير المبدل» ثم اختار هذا القول فقال: «وأنا أقول كما قال الشافعي أن تقبل علانيتهم إذا اتخذوا جنة لهم من القتل، أسروا في أنفسهم ما أسروا، فلا يقتلوا، كما أن المنافقين اتخذوا أيمانهم جنة، فلم يؤمر بقتلهم»[4].



ويرى الدارمي أن العقوبة التي يستحقها المبتدع كالقتل، أو التكفير ينبغي أن لا يكون القول بها مبنياً على مجرد التقليد، حتى لو كان هذا التقليد لبعض العلماء الكبار، بل المرجع في القول بهذه العقوبات هي النص الشرعي، حيث يقول: «ولو لم يكن عندنا حجة في قتلهم وإكفارهم إلا قول حماد بن زيد وسلام بن أبي مطيع ووكيع ويزيد بن هارون وأبي توبة ويحيى بن يحيى وأحمد بن حنبل ونظرائهم رحمة الله عليهم أجمعين لجبنا عن قتلهم وإكفارهم بقول هؤلاء حتى نستبرئ ذلك عمن هو أعلم منهم وأقدم ولكنا نكفرهم بما تأولنا فيهم من كتاب الله عز وجل وروينا فيهم من السنة وبما حكينا عنهم من الكفر الواضح المشهور الذي يعقله أكثر العوام»[5].

(١) المصدر السابق (ص ٢٠٩).

(٢) المصدر السابق (ص ٢١١).

(٣) المصدر السابق (ص٢١٠).

(٤) المصدر السابق (ص ٢١٣).

(٥) المصدر السابق (ص ٢١٣).

(ب) الموقف من المخالف... المستوى التطبيقي

ربما تتصدر الأوصاف الشديدة التي أطلقها الدارمي على معارضه محل البحث عند كثير من الناظرين في كلامه، وحتى نصل إلى فهم أفضل في تحليل تلك العبارات التي سيأتي الإشارة إليها يلزمنا الإجابة عن عدد من التساؤلات المرتبطة بهذا الموضوع، وأهمها في نظري سؤالان:

السؤال الأول: كيف يُقَيِّم الدارمي معارضه ؟

السؤال الثاني: كيف يُقَيِّم الدارمي طبيعة الخلاف بينه وبين المعارض ؟

وبعد الإجابة عن هذين السؤالين يمكننا أن نعرض موقف الدارمي من معارضه سواء من جهة نقده، أومن جهة إنزال العقوبة به ؟



تقييم الدارمي لمعارضه

أما بالنسبة لتقييمه لمعارضه فالدارمي يعتبر معارضه متصفاً بعدة مواصفات تقلل من شأنه ومكانته، ويمكن تلخيصها فيما يلي:

١- **عدم الأهلية العلمية،** فالدارمي يرى أن معارضه يفتقد الأهلية العلمية فيما يتكلم فيه، ولذلك لا يتردد في وصفه بالجهل، وهذا ما يُعَرِّضُه - كما يقول الدارمي - لأن يتبنى بعض المقولات التي لا يقول بها عاقل، فهو يرى أن بعض دعاوى معارضه كانت تحتاج إلى شيء من العقل حتى يتبين بطلانها فيقول له: «لو قد رزقت أيها المعارض شيئاً من العقل علمت أن ما تدعي زوراً وباطلاً»[1].

والدارمي يرى أن جهل معارضه بعلم الرواية كان أحد أسباب وقوعه في بعض المقالات الضعيفة، فيقول له: «فكم تجلب على نفسك من الجهل والخطأ وتتقلد من تفاسير الأحاديث الضعيفة ما لم يرزقك الله معرفتها؟»[2].

---

(١) نقض الدارمي (ص ٤٧٩).

(٢) المصدر السابق (ص ٤٥٨).

ويشير كذلك إلى جهله بالعربية فيقول: «لقد أغربت بهذا التفسير على جميع المفسرين وأندرت وكدت أن تقلب العربية ظهرها لبطنها إن جازت عليك هذه المستحيلات»[1].

بل إن الدارمي يتجاوز هذه العلوم ليصل إلى أن معارضه لم يكن على دراية بأبعاد المقالات التي يتبنى القول بها فيقول مخاطباً المريسي: «ولقد كنت أسمع بكفرك قديما وحكي لي بعضه عنك وما ظننت أنك تعتقد من أنواع الكفر كل ما روى عنك المعارض، قلنا: وما إخاله يعقل معاني كلامك وما يؤديك إلى صريح الكفر، فإن هو عقله وأعتقده فهو مثلك»[2].

ويقول أيضاً: «ويقال لهذا التائه الذي لا يدري ما يخرج من رأسه، وينقض آخر كلامه أوله»[3].

والجهل قد يدعو صاحبه إلى أن يعجب بمقالته لأنه لا يعلم بحقيقة ما فيها، وهذا ما يشير الدارمي إلى وقوعه من معارضه فيقول: «وهو في ذلك معجب بالإصابة»[4].

٢- عدم التحلي بالأمانة العلمية:

يتكرر عند الدارمي الإشارة إلى أن معارضه لا يتحلى بالأمانة، وهذا ما يدفعه لأن يورد بعض الحجج وهو يعرف أنها مجرد مغالطة كما سبق بيانه، يقول الدارمي في واحدة من تلك المواطن: «ولا أراك مع كثرة جهلك إلا وستعلم أنك احتججت بباطل جعلته أغلوطة تغالط بها أغمار الناس وجهالهم»[5].

وعدم الأمانة يدعو صاحبه إلى المكابرة، وهذا ما يرى الدارمي أن معارضه قد وقع فيه إذ يقول: «ولولا كثرة ما يستنكر الحق ويرده بالجهالة لم نشتغل بكل هذه المنازعة في الرؤية لما أن رسول الله فسرها تفسيرا لم يدع فيه لمتأول فيها مقالا إلا أن يكابر رجل عين الحق وهو يعلمه»[6].

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٧٧).

(٢) المصدر السابق (ص ١٣٥).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٧).

(٤) المصدر السابق (ص ٣٢٥).

(٥) المصدر السابق (ص ٢٠٧).

(٦) المصدر السابق (ص٤٣).

٣- عدم التحري في الطرح العلمي:

من انتقادات الدارمي على معارضه أنه لا يبالي بتحرير ما يقوله، ولا بتمحيص كلامه دونما تفكير أو تأمل، ولذلك يقول: «فلو أنك إذا أردت معاندة الله ورسوله ومخالفة أهل الإسلام احتججت بكلام أستر عورة وأقل استحالة من هذا كان أنجع لك في قلوب الجهال من أن تأتي بشيء لا يشك عاقل ولا جاهل في بطوله واستحالته»[١].



ولكن ثمة تساؤل من الطبيعي أن يرد بعد تقييم الدارمي لمعارضه بهذا التقييم وهو: لماذا يتقصد الرد على رجل فيه كل تلك المواصفات (الجهل، عدم الأمانة، عدم المبالاة)؟ ألم يكن هناك من هو أولى به حتى يرد عليه؟

الذي يظهر من كلام الدارمي أن وراء ذلك سببين:

الأول: ما تكررت الإشارة إليه من أن بعض الناس ينسب هذا المعارض للعلم، وهذا ما جعل الدارمي يكشف عن حقيقة هذه النسبة حتى لا يغتر الناس به.

الثاني: أن القيمة العلمية لم تأت من المعارض نفسه، وإنما مما جمعه هذا المعارض من حجج الجهمية، ولذلك فإن الدارمي يصرح في بداية نقاشه أنه استبعد المعارض من النقاش وذهب يناقش من هو أولى منه في ذلك وهو المريسي، حيث يقول: «فتجافينا عن كثير من مناقضة المعارض، وقصدنا قصد المريسي العاثر في قوله الداحض لما أنه أمكن في الحجاج من نفسه ولم يفطن لغور ما يخرج من رأسه من الكلام»[٢].

---

(١) المصدر السابق (ص ٩٠).

(٢) المصدر السابق (ص ٣).

طبيعة الخلاف بين الدارمي ومعارضه

إذا انتقلنا إلى طبيعة الخلاف الذي وقع بين الدارمي ومعارضه؛ فإن الدارمي يرى أن خلافه معه لم يكن في قضايا اجتهادية، فيقول «وأما قولك: إن كيفية هذه الصفات وتشبيهها بما هو موجود في الخلق خطأ، فإنا لا نقول: إنه خطأ كما قلت، بل هو عندنا كفر»[1].

والدارمي ومعارضه كلاهما ينطلق من أن القول في هذه المسائل التي يتناقشون فيها مختلف عن المسائل الأخرى حيث يقول: «أما قولك لا يجوز لأحد أن يتأول في التوحيد غير الصواب فقد صدقت»[2].

ويؤكد هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «وأما ما ذكرت من اجتهاد الرأي في تكييف صفات الله، فإنا لا نجيز اجتهاد الرأي في كثير من الفرائض والأحكام التي نراها بأعيينا، ونسمع في آذاننا، فكيف في صفات الله التي لم ترها العيون، وقصرت عنها الظنون»[3].

والدارمي يحاكم معارضه إلى هذا المبدأ الذي يُقِرُّ به فيقول: «ويحك أيها المعارض أو لم تزعم أنه لا يجوز في التوحيد إلا الصواب ؟! أفتأمن الجواب في هذه العمايات أن تجرك إلى الخطأ في التوحيد ؟! والخطأ فيه كفر، فأين أنت عن نفسك لما ندبت إليه غيرك من الخوض فيه وما أشبهه ؟ »[4].

إذاً الدارمي يرى أن الخطأ في هذه المسائل قد يؤدي إلى الكفر، وهذا ما يجعله يدعو معارضه إلى عدم اقتحامها لأنه غير مؤهل لذلك فيقول: «فافهم وأقصر عن شبه هذا الضرب من الحديث فإن الخطأ فيه كفر وأرى الصواب مرفوعا عنك»[5].

---

(١) المصدر السابق (ص ٥٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٧).

(٣) نقض الدارمي (ص ٥٤).

(٤) المصدر السابق (ص ٥٤٢).

(٥) المصدر السابق (ص ٤٤٨).

وينتهي الدارمي أن معارضه قد قال في هذه المسائل بغير الصواب فيقول: «لقد تأولت أنت فيه غير الصواب»[١].

وهو لا يطلق هذا التغليط بدون دليل، بل يعتني بذكر أدلة هذا الحكم فيقول بعد إيراده لتلك الأدلة: «فذاك الناطق من قول الله وهذا الصحيح المشهور من قول رسول الله فأي حواس أبين من هذا فلذلك قلنا: إن المعارض من تأول فيه غير الصواب»[٢].

ويكشف الدارمي عن تناقض معارضه في هذه القضية فيقول: «وادعيت أيضاً في صدر كتابك هذا أنه لا يجوز في صفات الله تعالى اجتهاد الرأي، وأنت تجتهد فيها أقبح الرأي حتى من قباحة اجتهادك تتخطى به الحق إلى الباطل والصواب إلى الخطأ»[٣]، ثم يذكره بمبدئه السابق فيقول: «أو لم تذكر في كتابك أنه لا يحتمل في التوحيد إلا الصواب فقط، فكيف تخوض فيه بما لا تدري أمصيب أنت أم مخطئ ؟ لأن أكثر ما نراك تفسر التوحيد بالظن، والظن يخطئ ويصيب، وهو قولك: يحتمل في تفسيره كذا، ويحتمل كذا تفسيرا، ويحتمل في صفاته كذا، ويحتمل خلاف ذلك، ويحتمل في كلامه كذا وكذا، والاحتمال ظن عند الناس غير يقين، ورأي غير مبين، حتى تدعي لله في صفة من صفاته ألوانا كثيرة ووجوها كثيرة أنه يحتملها لا تقف على الصواب من ذلك فتختاره، فكيف تندب الناس إلى صواب التوحيد وأنت دائب تجهل صفاته؟!»[٤].

ومن أجل ذلك فإن الدارمي يفرق في مستويات الخطأ بين الأخطاء التي وقع فيها أبو حنيفة مما أنكره عليه العلماء، وبين ما يقع من هذا المعارض ومن معه كالمريسي وابن الثلجي، ويقول: «ويحك إن الناس لم يرضوا من أبي حنيفة إذ أفتى بخلاف روايات رويت عن النبي ﷺ... حتى نسبوا أبا حنيفة فيها إلى رد حديث رسول الله ﷺ، وناقضوه فيها، ووضعوا فيها الكتب... فإن كان أبو حنيفة استحق بما أفتى من خلاف تلك الروايات أن ينسب إلى رد حديث رسول الله، استحققتم

(١) المصدر السابق (ص ٩).

(٢) المصدر السابق (ص ١٠).

(٣) المصدر السابق (ص ٥٠٠).

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

أنتم أن تنسبوا إلى رد ما أنزل الله»[1] لكنه يبين كذلك الفارق الكبير بين موقف أبي حنيفة وموقف مخالفه فيقول: «فشتان ما بينكم وبين أبي حنيفة فيما أفتى»[2]. ويجعلهم أولى في الرد من أبي حنيفة فيقول: «بل أنتم أولى بالرد من أبي حنيفة»[3] ثم يعقب ببيان السبب العلمي وراء هذا التفريق والذي مفاده مخالفة الإجماع، فيقول: «لأن أبا حنيفة قد وافقه على بعض فتياه بعض الفقهاء؛ ولم يتابعكم على مذاهبكم إلا السفهاء وأهل البدع والأهواء»[4].



توصيف الدارمي لمعارضه وموقفه من عقوبته

في هذا السياق الذي يرى فيه الدارمي أن معارضه ليس من أهل العلم ولا الأمانة ولا المبالاة بالبحث العلمي، وأن خطأه وارد على قضايا الخطأ فيها يؤدي إلى الكفر، يمكننا أن نفهم تلك العبارات الشديدة التي أطلقها الدارمي على معارضه، أي أنها باختصار جاءت في سياق الإنكار على الخطأ الكفري غير السائغ، وأنها وقعت ممن ليس من أهل العلم والاجتهاد.

والعبارات الشديدة التي أطلقها الدارمي تجاه معارضه جاءت في سياقين:

- **عبارة واردة في سياق توصيف المقالة وذلك من مثل قوله:** «ولو احتج بهذا صبي صغير لم يزد على ما قلت جهالة»، «فتدبر أيها المعارض كلامك ثم تكلم فلو احتج بما احتججت به صبي لم يبلغ الحنث ما زاد»، «وهذا أيضا من حجج الصبيان»، «وهذا أيضاً من حجج النساء والصبيان ومن ليس عنده بيان، ولا لمذهبه برهان»، «سخافة كلامك ورثاثة حجتك»[5].
- **عبارات ورادة في سياق في توصيف القائل مثل قوله:** «التائه»، «البقباق (يعني: كثير الكلام)

(١) المصدر السابق (ص ٥٤٨-٥٥٠).

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٥) انظر مواطن العبارات السابقة حسب ترتيبها في نقض الدارمي: (ص٢٩٢، ٣٩، ٤٠، ٥١، ٢٩٢).

النفاخ (يعني: المتكبر)»، «الذي يهذي ولا يدري»، «المعارض الباهت»، «التائه الحائر الذي لا يدري ما ينطق به لسانه»، «الأحمق الذي تلعب به الشياطين»[١].

إذا كانت تلك مواصفات المعارض فإن الدارمي كان يتمنى أن يُتخذ أمام هذا المعارض مجموعة إجراءات عقابية:

الأولى: الحجر عليه في الكلام، حيث يقول في سياق إشارته إلى تناقض معارضه وعدم معرفته: «ما أولاك أيها المعارض أن تعض على لسانك ولا تحتج بشيء لا تقدر أن تقوده أو تتخلص منه بحجة حتى تنقضه على نفسك بنفس كلامك، ولو كان لك ناصح لحجر عليك الكلام ولولا أنه يشير إليك بعض الناس ببعض البصر في العلم ما اشتغلنا بالرد على مثلك لسخافة كلامك ورثاثة حججك»[٢].

ويكرر هذا المعنى في ذات السياق السابق وهو الإشارة إلى اضطراب المعارض فيقول: «وزعمت أيضاً في أول كلامك أنه لابد من معرفة ذلك، ثم رجعت عن قولك؛ فقلت: لا بل نكله إلى الله، فلو كان لك ناصح لحجر عليك الكلام»[٣].

ويعيده في موطن آخر فيقول: «ولو كان عندك من ينصحك لحجر عليك الكلام، فضلا أن تفتخر بحسن الكلام»[٤].

الثانية: الضرب والتأديب، حيث يذكر الدارمي في سياق طعن معارضه في الصحابة، أنه يستحق الضرب والتأديب فيقول: «ولو كان لك سلطان صارم يغضب لأصحاب رسول الله ﷺ لأوجع بطنك وظهرك، وأثر في شعرك وبشرك حتى لا تعود لسب أصحاب رسول الله ﷺ ولا ترميهم بالكذب من غير ثبت»[٥].

---

(١) انظر مواطن العبارات السابقة حسب ترتيبها في نقض الدارمي: (ص ٣٧، ٢٥٢، ٢٥٠، ٢٧٤، ٣٢١، ٤٥٠).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٩٢).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٧-٣٨).

(٤) المصدر السابق (ص ٢١٠).

(٥) المصدر السابق (ص٣٦٠- ٣٦١).

الثالثة: التهديد بالقتل، لما كان الدارمي يرى أن مقالة معارضه كفرية فإنه يرى أنها قد تؤدي به إلى القتل، فيذكر لمعارضه حال العلماء مع من قال تلك المقولة فيقول: «وأخسهم عند الناس منزلة أعلى من المريسي واللؤلؤي وابن الثلجي ونظرائهم الذين ادعوا أنه مخلوق، حتى لقد أكفرهم كثير من العلماء بقولهم وكثير منهم أوجب عليهم به القتل ولم يوجبوا عليهم القتل بذلك إلا وأن قولهم كان عندهم كفرا»[1].

ويقول له في موطن آخر: «حتى لو قد ادعى مدع في زمانهم أنه مخلوق ما كان سبيله عندهم إلا القتل»[2].

والدارمي يشير في سياق ذكره لبعض ما يستحقه من العقوبة إلى أن القيام بذلك من مسؤولية الدولة التي تملك المؤسسة القضائية، وهذا ما تشير إليه عبارته السابقة في مسألة الضرب والتي يقول فيها: «ولو كان لك سلطان صارم يغضب لأصحاب رسول الله ﷺ لأوجع بطنك وظهرك، وأثر في شعرك وبشرك حتى لا تعود لسب أصحاب رسول الله ﷺ ولا ترميهم بالكذب من غير ثبت»[3].

وهو يذكر أن بعض القضاة قاموا بهذا الدور في ذاك الوقت، حيث ينقل رواية نفس المعارض في هذا الموضوع، وأن أبا يوسف الإمام الحنفي عندما كان قاضياً في زمنه أراد معاقبة المريسي على ضلالاته، فيقول: «وقد رويت عن أبي يوسف أنه هم بأخذه وتنكيله في هذه الضلالات حتى فر منه إلى البصرة؟!»[4].

ويعيدها مرة أخرى ويستعمل في صياغتها لفظ العقوبة فيقول: «وقد رويت عن أبي يوسف أنه هم بعقوبته وأخذه فيها حتى فر من مجلسه إلى البصرة»[5].

(١) المصدر السابق (ص ٣٣٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٠٦).

(٣) المصدر السابق (ص٣٦٠- ٣٦١).

(٤) المصدر السابق (ص ٣٨٩).

(٥) المصدر السابق (ص ٣١٥).

(٥) الجدل العقدي... الحصيلة والنتائج

يرى الدارمي أن النتيجة الكبرى من هذا النقاش هو بيان الحق للناس وتوعيتهم، وليس المقصد هو مجرد الرغبة في الدخول في الجدل حيث يقول: «مع أنا لم نقصد بالنقض عليه، ولكن إلى الضعفاء من بين ظهريه، الذين لا علم لهم بهذا المذهب سمعوا به منه، ولم يسمعوا ضد كلامه من كلام أهل السنة واحتجاجهم فيضلون به إذ لا يهتدون بضده وما ينقضه عليه»[١].

هذه إذا هي النتيجة الكبرى من الدخول في هذا الجدل مع معارضه، ولكن ثمة نتائج أخرى تحصلت للدارمي خلال خوضه في ذلك، ويمكننا من خلال فحص كلامه أن نرصد عدداً من الأمور التي استفادها الدارمي على الصعيد العلمي من خلال دخوله في هذا الجدل ومن أهمها:

أ- كانت هذه المحاولة التي خاضها الدارمي مفيدة له في معرفة الواقع العلمي في وقته وتمييز علماء وقته بين علماء لهم معرفة وتخصص بمذاهب الجهمية، وبين علماء ليسوا كذلك، ومن ثم فمن ليس له معرفة بمقالاتهم لا ينبغي أن يعتبر قوله في الحجاج معهم، حيث يقول: إن «**ناساً من مشيخة رواة الحديث الذين عرفناهم عن قلة البصر بمذاهب الجهمية سئلوا عن القرآن فقالوا: لا نقول فيه بأحد القولين وأمسكوا عنه إذ لم يتوجهوا لمراد القوم لأنها كانت أغلوطة وقعت في مسامعهم لم يعرفوا تأويلها، ولم يبتلوا بها من قبل ذلك فكفوا عن الجواب وأمسكوا**»[٢].

ولكن صنفاً آخر من العلماء كان على معرفة وتخصص وبصر بذلك، وقد كانت هذه المعرفة بسبب معايشتهم لتلك القضايا عن قرب حيث يقول: «**فحين وقعت في مسامع غيرهم من أهل البصر بهم وبكلامهم ومرادهم ممن جالسوهم وناظروهم وسمعوا قبح كلامهم مثل من سمينا... من أهل البصر بكلام الجهمية لم يشكوا أنها كلمة كفر**»[٣] ثم يخرج بنتيجة من هذه المقارنة فيقول: «**والحجة بالعارف بالشيء لا بالغافل عنه القليل البصر به**»[٤].

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٢٤-٣٢٥).

(٢) الرد على الجهمية (ص ١٩٦).

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

ب- كما أنها كانت مفيدة له في البحث عن أجوبة مقنعة للرد على معارضيه من الجهمية، وهذا ما حكاه بقوله: «**وذهبت يوماً أحكي ليحيى بن يحيى كلام الجهمية لأستخرج منه نقضاً عليهم**»[1].

وهذا قد يكون أحد أسبابه أن الدارمي لم يكن حاسماً لجميع الأجوبة تجاه معارضيه، بل هو محتاج إلى المراجعة والمباحثة مع غيره من أهل العلم في ذلك.

ج- كانت هذه المحاولة فرصة لأن يعرف الدارمي معارضه بشكل أدق من تصوراته السابقة، فالاطلاع المباشر على مصادر المعارض يجعل المناظر أكثر معرفة بما عند معارضه من مقالات، يقول الدارمي في ذلك: «**أنشأ هذا المعارض يحكي في كتاب له عن المريسي... مالم يكن بكل ذلك نعرفه**»[2].

ويبين في سياق آخر أنه لم يكن يعرف حقيقة كل ما يعتقده المريسي فيقول: «**ولقد كنت أسمع بكفرك قديماً وحكي لي بعضه عنك وما ظننت أنك تعتقد من أنواع الكفر كل ما روى عنك المعارض**»[3].

د- من خلال هذا الجدل استطاع الدارمي أن يميز بين طبقات المعارضين ويعرف من هو الأولى بالجدل من غيره، فليس جميع المعارضين على رتبة واحدة وأهمية واحدة كذلك، ولذلك يقول: «**فتجافينا عن كثير من مناقضة المعارض، وقصدنا قصد المريسي العاثر في قوله الداحض لما أنه أمكن في الحجاج من نفسه**»[4].

هـ- أصبح الدارمي بعد خوضه في هذا الجدل أقدر على تقييم حجج مخالفيه ومعرفة مدى قوتها من ضعفها، ولذلك يقول: «**ما ظننا أن عنده من رثاثة الحجج والبيان، وقلة الإصابة والبرهان قدر ما كشف عنه هذا الإنسان**»[5].

---

(١) المصدر السابق (ص ٢١٢).

(٢) نقض الدارمي (ص ٣).

(٣) المصدر السابق (ص ١٣٥).

(٤) المصدر السابق (ص ٣).

(٥) المصدر السابق (ص ٦٦).

ويكرر هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «ولئن لم يكن للجهمية من الحجج إلا ما حكيت عنهم من هذه العمايات المستشنعة والتفاسير المقلوبة ما أسديت إليهم بذكرها نصيحة وقد زدتهم بها فضيحة على فضيحة إذ تضيف إليهم هذه الشنائع القبيحة فكشفت عنهم الغطاء فيما كان بينهم هينمة في خفاء»[(١)].

و- استطاع الدارمي من خلال هذا الجدل أن يعرف الأساليب الأكثر تأثيراً في الناس، حتى يمكنه استخدامها في توعيتهم حيث يقول: «فكان من صنع الله لنا في ذلك اعتماد هذا المعارض على كلام بشر، إذ كان مشهوراً عند العامة بأقبح الذكر، مفتضحاً بضلالاته في كل مصر، ليكون ذلك أعون لنا على المعارض عند الخلق، وأنجع في قلوبهم لقبول الحق، ومواضع الصدق»[(٢)].

وإلى جانب ذلك فإنه استطاع أن يميز كذلك الحجج الأكثر قوة في نقد معارضه فيقول في واحدة من تلك الحجج: «وهي من أوضح الحجج وأشدها على من رد العلم وأنكره»[(٣)].

ح- هذا الجدل كان فرصة كبيرة عند الدارمي لأن يظهر ما عند معارضه من حجج حتى يتبين حقيقة ما عنده حيث يقول عن الحجج التي أظهرها معارضه: «**والحمد لله الذي أنطق بها لسانه، وعرف الناس شانه، ليعرفوه فيجاوزوا مكانه**»[(٤)].

ط- كما أن هذا الجدل قد يقود المعارض لأن يراجع مقولاته، كما يجعله يبحث عن مخارج له أثناء جداله، يقول الدارمي في ذلك: «وما عملك أيها المريسي بهذا وما أشبهه غير أنه وردت عليك آثار لرسول الله ﷺ أخذت بحلقك ونقضت عليك مذهبك فالتمست الراحة منها بهذه المغاليط والأضاليل التي لا يعرفها أحد من أهل العلم والبصر بالعربية وأنت منها في شغل كلما غالطت بشيء أخذ بحلقك شيء فخنقك حتى تلتمس له أغلوطة أخرى»[(٥)].

---

(١) المصدر السابق (ص ٥١٠).

(٢) المصدر السابق (ص ٢).

(٣) الرد على الجهمية (ص ١٣٢).

(٤) نقض الدارمي (ص ٦٦).

(٥) المصدر السابق (ص ١٩٢).

بل إن هذا الجدل قد يقود المعارض لأن يؤلف كتاباً آخر يوضح فيه بعض مقالاته معتذراً عن ما قاله في كتابه الأول، يقول الدارمي: «ثم قفى المعارض بكتاب آخر كالمعتذر لما سلف منه مصدقا لبعض ما سبق من ضلالاته مكذبا لبعض يريد أن ينال عند الرعاع لنفسه في زلاته وسقطاته عذرا فلم ينل به عذرا بل أقام على نفسه حجة بعد حجة وكانت حجته التي احتج بها في كتابه أعظم من جرمه»[1].

(١) المصدر السابق (ص ٥٧٢).

المبحث الثالث:
المصادر المعيارية لضبط الجدل العقدي

للجدل معاييره المنهجية التي تضبط مساره، حتى يصل إلى نتيجة مقنعة لأحد الطرفين، ولما كان الأمر كذلك؛ كان لابد من تحديد المصادر التي يُرجع إليها أثناء حدوث الاختلاف في هذا الجدل، ولقد كان الدارمي واضحاً في بيان تلك المصادر وتحديدها، وبيان منهجية التعامل معها، بالإضافة إلى بيان أوجه الخلل المنهجي في التعامل معها، وتوضيح ذلك في النقاط التالية:

(١) المصادر المعيارية... مرجعية المحاكمة والتحاكم

يرى الدارمي أن المصادر التي يرجع إلى التحاكم إليها أثناء الاختلاف هي: **القرآن، والسنة،والإجماع، والعقل.**

كما يرى أن منهجية النظر في دلالة نصوص الكتاب والسنة تعود إلى اعتماد اللسان العربي، وفهم الصحابة كأداتين لتحديد المقصود من دلالتها، بالإضافة إلى الرجوع للإجماع، وإلى الكتاب والسنة التي تفسر بعضها ببعض.

يقول الدارمي في تحديد مصادر الاحتكام بينه وبين معارضيه: «**بيننا وبينكم فيه النظر بما يدل عليه الكتاب والسنة ويحتمل بالعقول**»[1].

ويضيف مصدر الإجماع في موطن آخر فيقول: «**فإذا اجتمع الكتاب وقول الرسول وإجماع الأمة لم يبق لمتأول عندها تأول، إلا لمكابر أو جاحد**»[2].

والدارمي يعتبر المرجعية في فهم دلالة النص هي للأسلوب العربي، وبالتالي فأي فهم يخالف اللغة فهو غير مقبول يقول في ذلك: «**والقرآن عربي مبين، تصرف معانيه إلى أشهر ما تعرفه العرب في لغاتها، وأعمها عندهم**»[3].

ومن المهم أن لا تصبح هذه المصادر مجرد شعار لا يُفَعَّل على أرض الواقع، ولذلك فإن الدارمي عندما يُعدد تلك المصادر فإنه يُعددها ليُحَاكَم ويُحَاكِم إليها كذلك.

أما تحاكمه إليها فإنه لا يتردد في إبراز مصادره عندما يُطالب بذلك من قِبَلِ معارضه، فهو يحكي مطالبته له بذلك في واحدة من مسائل الخلاف بينهما فيقول: «ناظرني رجل من بغداد منافحاً عن هؤلاء الجهمية، فقال لي: بأية حجة تكفرون هؤلاء الجهمية، وقد نهي عن إكفار أهل القبلة؟ **بكتاب ناطق تكفرونهم، أم بأثر، أم بإجماع؟**».

وعندما بدأ في بيان الجواب أبرز مصادر حكمه فقال: «فقلت: ما الجهمية عندنا من أهل القبلة، **وما نكفرهم إلا بكتاب مسطور، وأثر مأثور، وكفر مشهور**»[4]، ثم أخذ في بيان تلك الأدلة.

ويقول في موطن آخر: «فذاك الناطق من قول الله وهذا الصحيح المشهور من قول رسول الله فأي حواس أبين من هذا فلذلك قلنا إن المعارض من تأول فيه غير الصواب»[5].

(١) نقض الدارمي (ص ١٩٤).

(٢) المصدر السابق (١٢٢-١٢٣).

(٣) المصدر السابق (ص ١٥٧).

(٤) الرد على الجهمية (ص ١٩٨).

(٥) نقض الدارمي (ص ١٠).

أما محاكمته لمعارضه إلى هذه المصادر فقد أكثر من ذلك الدارمي:

فهو تارة يحاكمه إلى تفسير القرآن لنفسه، فيرجعه في بيان خطأ تفسيره للنصوص إلى القرآن نفسه فيقول له: «وقد كفانا الله ورسوله مؤنة تفسيرك هذا بالناطق من كتابه...» [١].

ويتخذ القرآن مرجعية للرد على تأويلات معارضه فيقول: «وسنذكر بعض ما ذكر في القرآن وفي الروايات من أمر الحجب ليعرضها عاقل على قلبه هل ينقاس شيء منها على ما تأولت؟»[٢].

وتارة يحاكمه إلى السنة، حيث يقول له: «ولا يقبل منك هذا التفسير إلا بأثر صحيح مأثور عن رسول الله ﷺ... »[٣].

وهو في سبيل ذلك يقصد جمع الأحاديث التي تبين بطلان تأويل مخالفه، حيث يقول له: «وسنقص عليك فيه آثار رسول الله المأثورة وأخباره المشهورة ما لو عرضتها على قلبك وتدبرت ألفاظ رسول الله فيها علمت إن شاء الله تعالى أن ما تأولته في تفسير العرش باطل»[٤].

ويستخدم هذا المنهج في موطن آخر مما يدل على أهمية هذا المنهج عنده فيقول: «وسنذكر في ذكر الوجه آيات وآثارا مسندة ليعرضها أهل المعرفة بالله على تفسيرك هل يحتمل شيئا منها شيء منه؟»[٥].

ويكرر استخدامه أيضاً فيقول: «وسنذكر لك أيضاً بعض ما روي عن النبي في ضحك الرب تعالى مما ينقض دعواك حتى تضمه إلى حديث أبي رزين وأبي موسى رضي الله عنهما فتعلم أن الله لم يوفقك فيها لصواب من التأويل»[٦].

---

(١) المصدر السابق (ص ٧١).

(٢) المصدر السابق (ص ٤٧٥).

(٣) المصدر السابق (ص ٥٢).

(٤) المصدر السابق (ص ٢٥٤).

(٥) المصدر السابق (ص ٤٢١).

(٦) المصدر السابق (ص ٤٩٢)، وانظر مثال آخر (ص ٢١٠).

والدارمي بعد أن يورد على معارضه تلك الأحاديث يسأله فيقول: : «فانظر أيها المريسي في ألفاظ ما رويت عن رسول الله الذي أقررت بأنه قاله هل تحتمل ألفاظه التأويل الذي ذهبت إليه»[1].

وتارة يحاكمه إلى إجماع العلماء، باعتباره أحد الأسس التي يتحاكم إليها عند الاختلاف، فيقول لمعارضه: «وقد عرضنا كلامك على كلام من مضى ومن غبر من العلماء، فما وجدنا أحداً على مذهبك»[2].

ويقول له في موطن آخر: «لقد أغربت بهذا التفسير على جميع المفسرين، وأندرت وكدت أن تقلب العربية ظهرها لبطنها إن جازت عنك هذه المستحيلات»[3].

ولذلك كان من القضايا التي يؤكد عليها في نقاشه مع معارضه أن القول الذي جاء به قول لم تسبق إليه، أي: أنه مخالف للإجماع، حيث يقول: «وهذا هو الأصل الذي بنى عليه جهم جميع ضلالاته، واشتق منها أغلوطاته، **وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهماً إليها أحد من العالمين**»[4].

وتارة يحاكمه إلى قواعد اللسان العربي، ويعتبر هذا أحد أهم المعايير التي يحاكم إليها أقوال معارضه ولذلك يقول: «وعرضناه على لغات العرب والعجم فلم يحتمل شيئا من كلامه»[5].

وتارة يحاكم معارضه إلى كلام الصحابة الذين هم أهل العربية، ولذلك فإنه عندما رد على معارضه في فهمه لأحد دلالات النصوص قال له: «أفأنت أعلم من ابن عمر بتأويل القرآن وقد شهد التنزيل وعاين التأويل وكان بلغات العرب غير جهول»[6].

ويكرر هذا المعنى مع أبي بكر الصديق رضي الله عنه فيقول: «فهذا الصديق خير هذه الأمة بعد نبيها والخليفة بعده قد شهد التنزيل وعاين الرسول وعلم فيما أنزل القرآن»[7].

---

(١) المصدر السابق (٢٠٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٢١٠).

(٣) المصدر السابق (٣٧٧).

(٤) المصدر السابق (ص ٥٧).

(٥) المصدر السابق (ص ٢١٠).

(٦) نقض الدارمي (ص ٢٦٢).

(٧) الرد على الجهمية (ص ٢٤).

ومن أجل ذلك فإنه يجعل للصحابة ﷺ الأولوية في فهم دلالة النصوص ومعرفة ما يعارضها وما يوافقها، ويبين سبب ذلك فيقول: «**لأن الوحي كان ينزل بين أظهرهم فكانوا أعلم بتأويله منا ومنكم**»[١].

وبسبب اختصاص الصحابة بهذه الخصائص فإن الدارمي لا يجعل أقوال التابعين سنة لازمة عندما لا يجتمعون على ذلك حيث يقول: «**ليس اختلاف التابعين سنة لازمة كسنن النبي ﷺ وأصحابه**»[٢].

وتارة يحاكمه إلى ما تعارف الناس عليه في عقولهم فيقول له: «أنه قد عقل كل ذي عقل ورأي أن القول لا يتحول صورة لها لسان وفم ينطق ويشفع فحين اتفقت المعرفة من المسلمين أن ذلك كذلك علموا أن ذلك ثواب فيصوره الله بقدرته صورة رجل يبشر به المؤمنين لأنه لو كان القرآن صورة كصورة الإنسان لم يتشعب أكثر من ألف ألف صورة فيأتي أكثر من ألف ألف شافعاً وماحلاً؛ لأن الصورة الواحدة إذا هي أتت واحداً زالت عن غيره فهذا معقول لا يجهله إلا كل جهول»[٣].

(٢) المصادر المعيارية... إشكاليات في طريق التحاكم

عندما تُطرح المصادر السابقة كمعايير للتحاكم، فإن السعي وراء تطبيقها أثناء الجدل تعترضه إشكاليات ثلاث:

- **الشك في وثوقية المعايير.**
- **أو عدم الاطراد المنهجي في تحكيمها.**
- **أو غياب القواعد العلمية الضابطة للتعامل معها.**

ولقد واجه الدارمي جميع تلك الإشكاليات تجاه المصادر التي وضعها كمعيار للتحاكم، وهو عندما واجهها حاول أن يتعامل مع كل إشكالية بما يناسبها، وفي النقاط العلمية القادمة نسلط الضوء على رؤية الدارمي المنهجية في التعامل مع تلك الإشكاليات الثلاث ؟

---

(١) المصدر السابق (ص ١٢٧).

(٢) نقض الدارمي (ص ٣٣٨-٣٤٠).

(٣) نقض الدارمي (ص ٢٨٤- ٢٨٧).

(أ) الشك في وثوقية المعايير

واجه الدارمي من معارضه مجموعة من الاعتراضات حول الوثوق في الرجوع لبعض المصادر التي يحاكمه إليها، وقد أبرز المصادر التي كان المعارض لا يثق بها وهي:

- السنة النبوية.
- الآثار.

ولقد كانت مناقشة الدارمي فيما يتعلق بهذا النوع من الاعتراض هو السعي للجواب العلمي عن الاعتراضات التي جعلت المعارض يشكك في وثوقية تلك المصادر، وسنقف في هذه النقطة من معالجة الدارمي للإشكاليات الواردة على السنة وعلى الآثار.



معالجة الدارمي لإشكالية عدم الوثوق بالسنة النبوية

يُشكل الاحتجاج بالسنة قضية مركزية عند الدارمي، وهذا ربما سيجعل القارئ يلاحظ شيئاً من الطول في ذكر تقريراته حول هذا الموضوع، وسبب الانسياق وراء تقريرات الدارمي الطويلة في ذلك يرجع إلى أمرين:

١- **أن الدارمي من أقدم من تعرض للإشكالات الواردة على السنة وأجاب عليها، وهو ممن عاش في القرن الثالث (ت٢٨٠)**، وكثير من الدراسات الحديثية تغفل عن الجهد الذي قدمه الدارمي في الدفاع عن السنة النبوية.

٢- **أن الدارمي تعرض لأهم الإشكالات الواردة على السنة والتي لازالت مطروحة في كتابات المشككين في صحة الحديث إلى هذا الوقت**، ومن أهم ما ذكره في ذلك[1]:

- **إشكالية تأخر تدوين الحديث، وأثر العامل السياسي في وضع الحديث.**
- **إشكالية النهي عن كتابة الحديث.**

---

(١) من المهم التأكيد على أن ما قدمه الدارمي من أجوبة عن تلك الإشكالات هو جواب يتناسب مع حجم تلك الإشكالات في ذاك الزمن، وإلا فإنها قد تطورت وتشعبت بشكل أوسع مما كانت عليه، وهذا ما يعني البناء على الأجوبة التي قدمها الدارمي وعدم الاكتفاء بها.

- **إشكالية الوضع في الحديث.**
- **إشكالية ضعف الرواة.**
- **إشكالية وهم الرواة.**
- **إشكالية عدم قطعية الثبوت.**
- **إشكالية نكارة المتون الحديثية.**
- **إشكالية دخول الإسرائيليات في الحديث النبوي.**
- **إشكالية الطعن في أبي هريرة وبعض الصحابة الآخرين.**

من المناسب قبل الدخول في تفاصيل كلام الدارمي حول السنة البداية بذكر تأكيده حول معيارية السنة ومكانتها عنده، حيث يرى أن السنة لا يمكن الاستغناء عنها مطلقاً، لأن فقه هذا الدين متوقف على معرفتها، وهذا يعني أن الطعن فيها وعدم الاحتجاج بها طعن في الدين نفسه، حيث يقول: «**لأن هذا الحديث إنما هو دين الله بعد القرآن وأصل كل فقه فمن طعن فيه فإنما يطعن في دين الله تعالى** أو لم تسمع قول رسول الله ﷺ أنه جعل حديثه أصل الفقه فقال: "نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه غير فقيه"»[(١)].

ولما كانت السنة أصل كل دين وفقه، فمن المهم أن تكون ثمة منهجية صارمة في التثبت من صحتها، وهذا ما اهتم الدارمي بإثباته والدفاع عنه، فهو في تقريراته يبدو واثقاً تمام الثقة بقوة منهج المحدثين وقدرته على تمييز الدخيل على السنة النبوية من غيره، ولذلك فإن معارضه قد أورد عليه «**أن الزنادقة قد وضعوا اثني عشر ألف حديث دلسوها على المحدثين**»[(٢)]. وكرر ذلك في موطن آخر فقال: «**وادعيت أيضاً أن الزنادقة قد وضعوا اثني عشر ألفا من الحديث روجوها على رواة الحديث وأهل الغفلة منهم**»[(٣)].

(١) نقض الدارمي (ص ٣٧١).

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق (٣٩٩- ٤٠١).

فكان أحد أهم أجوبته على هذه الدعوى هو إخضاعها لاختبار علمي على أرض الواقع حيث قال له: «**جرب أنت فدلس عليهم منها عشرة حتى تراهم كيف يردونها في نحرك**»[1].

ثم طالبه بإثبات تلك الدعوى في سياق يشعر بيقين الدارمي بدقة منهج المحدثين حيث يقول له: «**فدونك أيها المعارض فأوجدنا عشرة أحاديث دلسوها على أهل العلم**».

ويقول له بكامل الثقة في دقة منهج المحدثين وأنهم: «ما يروج لهم على أهل البصر بالحديث منها حديث واحد، ولا تقديم كلمة ولا تأخيرها، ولا تبديل إسناد مكان إسناد، ولو قد صحفوا عليهم في حديث واحد لاستبان ذلك عندهم وردوه في نحورهم»[2].

بل إن الدارمي يرى أن المحدثين لا يحابون في نقدهم للرواية حتى العلماء المشاهير فيقول: «**ويلك هؤلاء ينتقدون على العلماء المشهورين تقديم رجل من تأخيره، وتقديم كلمة من تأخيرها، ويحصون عليهم أغاليطهم ومدلساتهم**» فإذا كانت هذه الدقة على هؤلاء العلماء المشاهير فكيف سيكون أمرهم مع الزنادقة ؟! ولذلك يتساءل الدارمي بعد كلامه السابق مباشرة فيقول: «**أفيجوز للزنادقة عليهم تدليس؟!**»[3].

ثم ختم كلامه عن هذه الدعوى بالإشارة إلى قضية منهجية مهمة في الحديث عن السنة، وهو أن من يدعي مثل تلك الدعاوى على السنة بعيد كل البعد عن معرفة علم الحديث وطبيعته، حيث يقول له: «أيها المعارض ما أقل بصرك بأهل الحديث وجهابذته ولو وضعت الزنادقة اثني عشر ألف حديث ما تروج لهم على أهل البصر بالحديث منها حديث واحد»[4]، ثم يذكر أحد الشواهد على عدم معرفته بهذا العلم فيقول: «وكيف دلس الزنادقة على أهل الحديث اثني عشر ألفا ولم يبلغ ما روي عن رسول الله وأصحابه اثني عشر ألف حديث بغير تكرار إن شاء الله، إذا رواياتهم كلها من وضع الزنادقة في دعواك...» [5].

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق (ص ٤٠٠).

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق (٣٩٩- ٤٠١).

(٥) المصدر السابق (٣٩٩- ٤٠١)..

كما أن الدارمي يشير في هذا السياق إلى معنى مهم وهو أن صنعة الحديث ونقده لها أهلها المتخصصون في هذا المجال، وليس ذلك لكل أحد، وهو معنى كما يذكر الدارمي يتفق معه فيه معارضه حيث يروي الأخير أثراً في ذلك، يقول الدارمي: «**والعجب من إعجابك بهذه المقلوبات من تفاسيرك.. حتى رويت عن مجاهد أنه قال: "للحديث جهابذة كجهابذة الورق"**» ثم عقب على ذلك فقال: «**وصدقت أيها المريسي وما أنت والله منهم، ولا من رجاله، ولا من رواته، ولا من جهابذته، فقد وجدنا الزيوف عندك جائزة نقادة، والنقادة نفاية، فكيف تستطيل بمعرفتها، وأنت المنسلخ منها؟**»[(١)].

إذا تبينت هذه المكانة للسنة، مع يقين تام بقوة منهج المحدثين في تمييز صحيح السنة من ضعيفها، فهذا يعني أن الحديث المنقول عن النبي ﷺ - عند الدارمي - خاضع لمجموعة معايير موضوعية لقبوله، والقارئ لكلامه يمكن أن يلحظ أنه قد رسم تصوراً كاملاً لموضوع قبول السنة، وصحة منهج المحدثين، بداية من كتابة الحديث وتاريخ تدوينه، ومروراً بمعايير القبول والرد، وانتهاء بمسألة الاحتجاج بها، وفيما يلي بيان هذا التصور عنده:

أولاً: التأكيد على الحث النبوي في الاهتمام بالسنة وتدوينها:

يؤكد الدارمي أن النبي ﷺ قد حث الصحابة على الاهتمام بأمر السنة وسماعها، فأهل الحديث - كما ينقل - قد «**رووا عن النبي ﷺ أنه قال: ((حدثوا عني ولا حرج)) وقال: ((نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وبلغها غيره))...**»[(٢)]. وخلاصة ما يفهمه الدارمي من هذه الأحاديث هو «**حض النبي ﷺ على طلبها وإبلاغها وأدائها إلى من لم يسمعها**»[(٣)].

وسبب تقريره لهذه المسألة هو جوابه على الإشكالية التي أوردها معارضه من أن هناك نهياً عن تطلب الآثار حيث يحكي عنه فيقول: «**احتججت في رد آثار رسول ﷺ، وكراهية طلبها والاشتغال بجمعها... فتوهمت أن قولهم هذا طعن في الآثار، وكراهية منهم لجمعها واستعمالها**»[(٤)].

---

(١) المصدر السابق (ص ٢٣٦).

(٢) المصدر السابق (٣٨٢-٣٨٣).

(٣) المصدر السابق (٣٨٣).

(٤) المصدر السابق (٣٨٠-٣٨١).

لكن الدارمي يعزو هذا الوهم إلى أنه خطأ في تفسير تلك النصوص والآثار، ويوضح خطأه في تفسيرها بأن من نقلت عنهم تلك الآثار هم من صنف في السنة وهم من مارس جمعها والعناية بها، فلو كانت تلك الآثار تدل على ما فهمه معارضه منها لما صنعوا ذلك، حيث يقول: «لو كانت هذه الروايات عندهم من سيئ الأعمال – كما ادعيت عليهم – ما صنفوها ونقلوها إلى الأنام ولا دعوا إلى استعمالها والأخذ بها، فيشركوهم في إثم ما وقعوا فيه»[1].

ثم يورد الدارمي جملة من الأحاديث التي – سبق ذكرها – والتي فيها حث على التحديث عن النبي ﷺ فيقول: «ومن يظن ذلك إلا جاهل مثلك، بعد الذي رووا عن النبي ﷺ أنه قال: ((حدثوا عني ولا حرج)) وقال: ((نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وبلغها غيره))...»[2]. وبعد أن قرر هذا الأصل المحكم من الرواية يقول: «ومن سمع هذه شيئا من هذه الأحاديث التي حض النبي ﷺ على طلبها وإبلاغها وأدائها إلى من لم يسمعها علم يقينا أن ما حكيت عن سفيان وشعبة وابن المبارك على خلاف ما تأولته»[3]، وهذا رد مجمل لتلك التفسيرات، ثم ينتقل إلى تفسير تلك الآثار فيقول: «إنما قال القوم هذا تخوفاً على أنفسهم أن يكونوا قد أوتوا منه الكثير فلم يوفقوا لاتباعه كما يجب، ولم يتخلقوا بأخلاق العلماء الصالحين قبلهم من السكينة والوقار والعبادة»[4]. ويقول كذلك: «ليس تأويل هذه الحكايات أنهم لم يعدوا هذه الآثار من أصول الدين، وأنهم لم يروا طلبه أفضل الأعمال، ولكن خافوا أن يكون قد خالط ذلك بعض الرياء والعجب أو الاستطالة به على من دونهم فيه، أو أنهم إذا جمعوها وكتبوها لم يقيموا بالعمل بها...» [5].

ثانيا: التأكيد على التدوين المبكر للحديث النبوي:

يبين الدارمي أن السنة قد كتبت منذ وقت مبكر فيقول: «**قد صح عندنا أنها كتبت**

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٨٢).

(٢) المصدر السابق (٣٨٢-٣٨٣).

(٣) المصدر السابق (٣٨٣).

(٤) المصدر السابق (٣٨٣).

(٥) المصدر السابق (ص ٣٨٢).

في عهد رسول الله والخلفاء بعده»(١)، وهو بهذا البيان يريد الرد على اعتراض معارضه من أن السنة قد تأخر تدوينها، وأن ثمة عاملاً سياسياً قد أثر في تدوينها وأدى إلى وضع الأحاديث فيها، حيث يقول عن حجة معارضه: «زعمت أنه صح عندك أنه لم تكتب الآثار وأحاديث النبي في زمن النبي والخلفاء بعده إلى أن قتل عثمان رضي الله عنه فكثرت الأحاديث وكثر الطعن على من رواها» ثم أخذ في الرد على منشأ هذه القضية والتأكيد على «أنها كتبت في عهد رسول الله والخلفاء بعده»(٢)، بإيراد مجموعة من الأحاديث بأسانيدها التي تدل على كتابة الحديث المبكرة وأنه قد «كتب علي بن أبي طالب منها صحيفة... فهذا علي بن أبي طالب – وهو أحد الخلفاء – صح عندنا أنه كتب عن رسول الله وبعث بها إلى عثمان قبل أن يقتل... ثم كتب عن رسول الله عبدالله بن عمرو فأكثر، واستأذنه في الكتابة فأذن له.

وكتب أبو بكر الصديق كتاب الصدقات عن رسول الله ﷺ»(٣). ثم طالب معارضه بإيراد الحجة على صحة دعواه في تأخر كتابة السنة وتدوينها فقال: «فهذا رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدون بعده: أبو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم قد صح أنه كتبت الأحاديث والآثار في عصرهم وزمانهم، وقد أسندنا لك أيها المعارض إليهم، فمن أين صح عندك ما ادعيت أنها لم تكتب في زمن النبي والخلفاء بعده حتى قتل عثمان فكثرت الأحاديث بعده وكثر الطعن على رواتها ومن طعن على الثقات من رواة الأحاديث عند مقتل عثمان ؟!»(٤).

ثالثا: بيان منهج القبول والرد للحديث:

تعرض الدارمي في كلامه لبيان منهج النقد عند المحدثين، وهو يقصد بهذا البيان الرد على المشككين في صحة هذا المنهج ودقته، ومن خلال مجموع كلامه فإن هذا المنهج يرجع إلى التثبت من جهتين:

- **التثبت من صحة السند.**
- **التثبت من صحة المتن.**

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٤٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٤٤).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٤٤).

(٤) المصدر السابق (ص ٣٥١).

أما ما يتعلق بالسند فالدارمي يؤكد أن العلماء يعتنون بعدالة الرواة، وضبطهم، وقد أكد على عدالة الجيل الأول من طبقات رواة الحديث وهم الصحابة فهم عنده «**كلهم بحمد الله عدول يؤتمنون على عهد رسول الله والمجروح من جرحهم**»(١).

وهو يطلب من معارضه أن يتجنب الطعن في الصحابة ﷺ فيقول: «**فأقصر أيها الرجل من طعنك على أصحاب رسول الله في الروايات**»(٢).

والسبب في هذا الأمر هو إجماع كلمة العلماء على القول بعدالتهم، حيث يقول: «وقد اجتمعت الكلمة من جميع الفقهاء أن شهادات العدول إذا شهد معهم من ليس بعدل لا يسقط ولا يجعل مثل السوء بأصحاب رسول الله وكلهم بحمد الله عدول يؤتمنون على عهد رسول الله والمجروح من جرحهم»(٣).

ثم ينتقل معه إلى طريقة جدلية أخرى فيقول: «فإنهم لو كانوا عند الأمة في موضع الجرح كما ادعيت عليهم وليسوا كذلك ما كانت لك حجة على ألف سواهم من المهاجرين والأنصار ممن لا تجد سبيلا إلى الطعن عليهم»(٤)، فالدارمي يقول له: سلمنا أن بعضهم كان موضعاً للجرح - والأمر ليس كذلك - فما قولك في غيرهم ممن هم أكثر منهم، ولا تجد فيهم طعناً ؟!

وهو بهذا يرد على من يطعن في الصحابة ﷺ وفي روايتهم، ومن ذلك طعن معارضه المبكر في أبي هريرة ﷺ، حيث يقول: «**ادعيت في ذلك كذباً على عمر بن الخطاب أنه قال أكذب المحدثين أبو هريرة**»(٥).

ثم يجيب على هذا الإيراد بعدة أجوبة فيقول:

١- إن هذا الخبر مكذوب على عمر ﷺ، يقول في ذلك: «وهذا مكذوب على عمر فإن تك

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٦٨).

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٥) المصدر السابق (ص ٣٥١).

صادقا في دعواك فاكشف عن رأس من رواه فإنك لا تكشف عن ثقة فكيف يستحل مسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يرمي رجلا من أصحاب رسول الله بالكذب من غير صحة ولا ثبت...» [(١)].

٢- إن هذا يُعتبر سباً في الصحابة ﭬ، وهم عدول بتعديل الله لهم: «**فأي سب لصاحب رسول الله أعظم من تكذيبه في الرواية عن رسول الله!!**» [(٢)].

٣- إن هذا الخبر يتناقض مع الواقع العملي لعمر ﭬ مع أبي هريرة، يقول في ذلك: «وكيف يتهمه عمر بالكذب على رسول الله وهو يستعمله على الأعمال النفيسة ويوليه الولايات؟ ولو كان عند عمر كما ادعى المعارض لم يكن بالذي يأتمنه على أمور المسلمين ويوليه أعمالهم مرة بعد مرة»[(٣)].

٤- إنه يتعارض كذلك مع واقع تعامل الصحابة مع روايات أبي هريرة، يُبين ذلك فيقول: «ثم عرفه أصحاب النبي بكثرة الروايات عن النبي وثبتوه في ذلك منهم طلحة بن عبيد الله وابن عمر وغيرهما وروى عنه غير واحد من الصحابة آثارا عن رسول الله منهم عبد الله بن عباس وجابر بن عبد الله وابن عمر وأنس ابن مالك ﭬ ولو كان عندهم من عداد الكذابين كما ادعيت عليه لم يكونوا يستحلون الرواية عنه ثم قد روى عنه من أعلام التابعين من أهل المدينة ومكة وبصرة والكوفة والشام واليمن عدد كثير لا يحصون...» [(٤)].

٥- بيان المنزلة التي يحتلها أبو هريرة في الرواية فقد اجتمعت فيه مجموعة عوامل جعلت الاهتمام بروايته أمراً مهماً، فهو من جهة الاستعداد النفسي من أحفظ الصحابة، وهو من جهة الاستعداد الديني من أصدقهم، ومن جهة ثالثة وهي العامل الزمني فإن رواياته كانت قبل وفاة النبي ﷺ بثلاث سنوات وهذا يعني أن رواياته جاءت بعدما استقرت الأحكام، يقول في ذلك: «**إنه لمن أصدق أصحاب رسول الله وأحفظهم عنه وأرواهم**

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق (ص ٣٥٧).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٥٨).

(٤) نقض الدارمي (٣٥١-٣٦٤)، وانظر الطعن المبكر في راوية معاوية (ص ٣٦٤)، وفي عمرو بن العاص (ص ٣٦٦).

لنواسخ أحاديثه والأحدث فالأحدث من أمره لأنه أسلم قبل وفاة النبي بنحو من ثلاث سنين بعدما أحكم الله لرسوله أكثر أمر الحدود والفرائض والأحكام»[1].

كما أنه استناداً لعدالة الصحابة فإن الدارمي يرد على اعتراض آخر أورده معارضه، حيث يعترض بأن بعض الصحابة ممن كان على علم بالإسرائيليات كان يرويها على أنها للنبي ﷺ وهذا يؤدي إلى اختلاط الحديث بغيره، يقول الدارمي عن دعوى معارضه: «وكذلك ادعيت على عبد الله بن عمرو بن العاص وكان من أكثر أصحاب النبي ﷺ رواية عنه معروفا بذلك فزعمت أنه أصاب يوم اليرموك زاملتين من كتب أهل الكتاب فكان يرويها للناس عن النبي ﷺ فكان يقال له: لا تحدثنا عن الزاملتين»[2].

فكان مرجع رد الدارمي على ذلك أن هذا الصحابي رضي الله عنه لو كان ينسب هذه الروايات للنبي ﷺ فإن هذا يعني أنه لم يكن أميناً في روايته، بينما حال هذا الصحابي أنه أمين عند عموم الأمة، كما أنه كان على ضبطاً لرواية النبي مميزاً لها عن رواية غيره فهو لم يكن يخلط هذا بهذا، يقول عن ذلك: «ويحك أيها المعارض إن كان عبد الله بن عمرو أصاب الزاملتين من حديث أهل الكتاب يوم اليرموك فقد كان مع ذلك أمينا عند الأمة علي حديث النبي ﷺ أن لا يجعل ما وجد في الزاملتين عن رسول الله ﷺ ولكن كان يحكي عن الزاملتين ما وجد فيهما وعن النبي ﷺ ما سمع منه لا يحيل ذاك على هذا ولا هذا على ذاك كما تأولت عليه بجهلك والله سائلك عنه»[3].

أما إذا انتقلنا إلى الطبقات الأخرى من الرواة فالدارمي يحكي عن العلماء أنهم يتعاملون مع هذه الطبقات بحسب ما يملكه الراوي من مؤهلات الرواية ولذلك فإن الأحاديث كما يقول: **«ينتقدها أهل المعرفة بها فيستعملون فيها رواية الحفاظ المتقنين ويدفعون رواية الغفلاء الناسين ويزيفون منها ما روى الكذابون»**[4]. كما أنهم يقدمون الأمثل فالأمثل، وهذا شامل في كل شيء

(١) المصدر السابق (ص ٣٥٧).

(٢) المصدر السابق (ص٣٦٦).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٦٧).

(٤) المصدر السابق (٣٤٣).

من مواصفات الرواية من جهة الديانة والعدالة وغيرها، كما أنهم يقدمون الأحفظ منهم على غيره، فقد «**كانوا لا يألون الجهد في الأخبار الأحفظ منها والأمثل فالأمثل من رواتها في أنفسهم**»[(١)].

وهو يرى أن هناك رواة مجروحين قد رووا بعض الأحاديث، ولا يخفي ذلك، لكنه يعتبر رواية هذا الصنف غير مقبولة، فـ «**أما أهل الظنة والغفلة فيها، فلم يزالوا مطعون عليهم**»[(٢)]. كما أن وجود هذا الصنف من الرواة لا يصح أن يعود على جميع الرواة بالرد كما هو منطق معارضه، فالأخير يرى أن أحد أسباب عدم اعتماد الأحاديث هو وجود هذا الصنف من الرواة غير المجروحين، وهو في نظر الدارمي منطق غير عادل في التعامل مع الرواة ومع غير الرواة كذلك، لأنه يلغي الكثير مقابل الشك في القليل، حيث يقول: «**لا يزيف مائة ألف حديث مشهورة محفوظة مأثورة عن الثقات إذ وجد فيها مائة حديث منكرة ويجرح ألف رجل من أهل الإتقان والحفظ في الرواية إذ وجد فيهم عشرون رجلا ينسبون إلى الغفلة والنسيان وقلة الإتقان**»، ثم يذكر له مثالاً من واقع حياته المعاشي فيقول: «**وكما لا يبهرج مائة دينار إذا وجد ديناران زائفان ولا نحكم على جماعة المسلمين بالجرح إذ وجد فيهم مجروحان ولكن نزيف الزائفة منها ونروج المنتقدة**»[(٣)].

والأمر نفسه فيما يتعلق بضبط الرواة، فالدارمي يذكر عن المحدثين أن «**أكثر هؤلاء أصحاب حفظ، ومن كان منهم أصحاب الكتب كانوا لا يكادون يطلعون على كتبهم أهل الثقة عندهم فكيف الزنادقة؟**»[(٤)]. وهو بهذا يرد على الشبهة التي أوردها المعارض عليه: أن الوهم قد يقع من الرواة في الحديث، حيث يقول: «فما ظنك أيها المعارض إذا لقيت الله تعالى وقد طعنت في دينه ثم لم تقنع بجرح أصحاب رسول الله في الروايات حتى تعرضت في التابعين فقلت: ألا ترى أن ابن عمر قال لغلامه أنظر ألا تكذب[(٥)] علي كما كذب عكرمة على ابن

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٧٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٥١).

(٣) المصدر السابق (٣٦٨).

(٤) المصدر السابق (ص ٤٥٠).

(٥) استبدل الدارمي في تمام كلامه مفردة الكذب بالوهم، مما يبين أنه يريد بالكذب في هذا السياق: (الخطأ) وهو استعمال عربي معروف.

عباس توهم من حواليك من الجهال أنه إذا قيل هذا في مثل عكرمة فقد بطلت الروايات كلها ويظن برواتها كلها ما ظن ابن عمر بعكرمة»[1].

يجيب الدارمي على هذا الإيراد من جهتين:

الجهة الأولى: على التسليم بصحة الدعوى، بأنه إن صح كلام المعارض في بعض الرواة فلا يصح في البعض الآخر ممن لا تجد سبيلاً إلى الطعن فيهم، حيث يقول له: «فيقال لهذا المعارض: إن كان ابن عمر يجوز الوهم على عكرمة في دعواك فما لك راحة في رواية غيره عن ابن عباس وغيره مما يغيظك ممن لا تجد السبيل إلى الطعن عليهم مثل سعيد بن جبير وعطاء وطاووس ومجاهد وعبيد الله بن عبد الله وجابر بن زيد ونظرائهم»[2].

الجهة الثانية: بيان التناقض المنهجي في الدعوى نفسها، حيث إن المعارض يمنع الاستدلال ببعض الأحاديث بدعوى وهم رواتها، ثم يستدل على قوله بأحاديث أخرى هي أضعف مما طعن فيه، يقول له: «والعجب منك إذ تطعن في رواية عكرمة عن ابن عباس فيما يبطل دعواك وتحتج لإقامة دعواك برواية بشر المريسي عن أبي شهاب الخولاني عن نعيم بن أبي نعيم الذي لا يدرى منهم، وعن الكلبي عن أبي صالح عنا بن عباس وما أشبهه من الأسانيد التي أجمع أهل العلم على تركها»[3].

ومن أجل استحضار الدارمي لأهمية إتقان الراوي وضبطه فإنه يُفَعِّله في نقده للروايات التي ينظر فيها حيث يقول في إحداها: «وأما ما رويت عن ابن عباس فإنه من رواية جعفر الأحمر، وليس جعفر ممن يعتمد على روايته، إذ خالفه الرواة الثقات المتقنون وقد روى مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما في الكرسي خلاف ما ادعيت على ابن عباس»[4].



(١) المصدر السابق (ص ٣٧٢-٣٧٤)..

(٢) المصدر السابق نفس الصفحات.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحات.

(٤) المصدر السابق (ص ٢٠٥-٢٠٧)، وانظر في هذا المعنى أيضاً (ص ٣٠).

أما فيما يتعلق بالمتن فإن الدارمي يرى أن الحديث النبوي في سبيل التحقق من صحته يقارن بالقرآن وبالسنة الصحيحة الأخرى، وهو ما يدخل عند المحدثين في شرط (عدم الشذوذ والعلة)، لكن الشرط الموضوعي عنده للقيام بهذه المقارنة هو أن يكون ممن يحمل أهلية العلم بذلك، لأن افتقاد هذا الشرط سيعني عنده الاختيار غير الموضوعي للأحاديث، لأنه لن يعتمد على أساس علمي صحيح، يبدأ الدارمي تقرير هذه القضية بأنه «**ليس إلى كل أحد الاختيار منها** (أي:السنة)»[(١)]، فالبحث في الروايات واختيار الأصح منها ليس لكل أحد، ثم يذكر أن هذا النوع من المقارنة بين الأدلة لا يحسنه كل أحد فيقول: «**ولا كل الناس يقدر أن يعرضها على القرآن، فيعرف ما وافقه منها مما خالفه**»[(٢)]، ثم يبين الشرط العلمي للقيام بذلك فيقول: «**إنما ذلك إلى الفقهاء الجهابذة النقاد لها، العارفين بطرقها ومخارجها... مثل معمر ومالك بن أنس وسفيان الثوري وابن عيينة..ونظرائهم**»[(٣)]، ويبين أن سبب ذلك راجع إلى طبيعة المواصفات العلمية التي توفرت لديهم «**لأنهم كانوا أهل العلم والمعرفة بتأويل القرآن ومعانيه**»[(٤)] وهم قد «**اشتهروا برواياتها ومعرفتها والتفقه فيها**»[(٥)]، وهذه الشروط لم تكن متوفرة عند معارضه ولذلك فهم «**أبصر بما وافقه منها مما خالفه من المريسي وأصحابه**»[(٦)].

ولذلك فإن الدارمي يرى معارضه قد أخطأ في تطبيق هذه القاعدة عندما جعل تطبيقها لمن ليس مؤهلاً لذلك، حيث يقول له في ختام نقاشه: «**إنك احتججت في رد ما روى هؤلاء الأعلام المشهورون العالمون ما وافق منها كتاب الله مما خالفه بأقاويل هؤلاء الجهلة المغمورين**»، والنتيجة من هذه المقارنة _عنده_ أن «**ما تداول هؤلاء الأئمة ونظراؤهم على القبول قبلنا وما ردوه رددناه وما لم يستعملوه تركناه**»[(٧)].

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٤٣).

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٥) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٦) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٧) المصدر السابق نفس الصفحة.

وأما ما يتعلق بعرض الحديث على الأحاديث الأخرى، فهو يطبق هذه القاعدة فيقول عن واحد من تلك الأحاديث: «**والله أعلم بهذا الحديث وبعلته غير أني استنكرته جداً**» ثم يبين سبب استنكاره لهذا الحديث وهو معارضته لأحاديث أخرى أكثر منه فيقول: «**لأنه يعارضه حديث أبي ذر أنه قال لرسول الله هل رأيت ربك فقال نور أنى أراه، ويعارضه قول عائشة رضي الله عنها من زعم أن محمدا رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية وتلت لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار**»[1].

ومن استعماله لمنهجية نقد المتن فإن أحد أوجه النقد عنده هو أن يكون الحديث المروي محال المعنى حيث يقول في بيان ضعف إحدى الروايات بالإضافة إلى ضعف سندها: «**ومما يستنكر هذا الحديث أنه محال المعنى بل هو كفر لا ينقاد ولا ينقاس**»[2].

ويقول فيه: «**وهذا الحديث لا يحتاج إلى تفسير، فإن الشاهد منه يدل على أنه باطل**»[3].

لكن الإشكال عند معارض الدارمي أنه يشكك في جانب من أحاديث السنة بوجود بعض الأحاديث المستنكرة فيها، حيث يقول: «وادعى المعارض أن من الأحاديث التي تروى عن رسول الله **أحاديث منكرة مستشنعة جداً لا يجوز إخراجها**»[4].

والمعارض – كما يرى الدارمي – يريد أن يصل في نهاية المطاف إلى أن الأحاديث الأخرى هي من هذا الجنس، وهذا ما يعني عدم الوثوق بها، يقول في ذلك: «واحتج المعارض أيضاً لمذهبه الأول بحديث مستنكر تعجب الجهال منه ويوهمهم أن ما روى أهل السنة من الروايات الصحاح المشهورة ومما ينقض بها على الجهمية في الرؤية والنزول وسائر صفات الله تعالى مستنكر مجهول مهجور»[5].

(١) المصدر السابق (ص ٤٤٧).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٨٧).

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق (ص ٣٧٥-٣٧٧).

(٥) المصدر السابق (ص ٣٨٦-٣٨٧).

يجيب الدارمي عن هذا الإيراد من عدة جهات:

الجهة الأولى: أن عدداً من تلك الأحاديث التي يذكرها معارضه هي من الأحاديث الموضوعة التي لا يصح أن يشكك بها في الأحاديث الصحيحة، ويشير إلى هذا المعنى في سياق ذكر إيراد المعارض وأنه عندما ذكر تلك الأحاديث «**ألف منها أحاديث بعضها موضوعة**»(١).

ويقول في موضع آخر: «فيقال لهذا المعارض: لو كان لك فهم وعقل لم تكن تذيع في الناس مثل هذا الحديث الذي لا أصل له عند العلماء ولم يروه عن حماد إلا كل مقروف في دينه فيظن بعض من يسمعه منك أن له أصلا فيضل به أو يضل وهذا الحديث لا يعرف له أصل في كتاب ابن سلمة ولا ندري من أين وقع إلى المعارض ومما يستنكر هذا الحديث أنه محال المعنى بل هو كفر لا ينقاد ولا ينقاس»(٢).

الجهة الثانية: أن عدداً من الأحاديث الأخرى هي مما لا يصح الخوض في تفسيرها لأن تفاصيلها مما لا يقع تحت إدراك العقل ولا هو في حدود معرفته، ومثل هذا لا يصح استنكاره ورده، بل الموقف العلمي الصحيح هو الإيمان به وعدم الدخول في تفسيره، يقول في ذلك: «**وبعضها مروية تروى وتوقف لا يتقدم على تفسيرها**»(٣).

الجهة الثالثة: أن هذا الاستنكار هو مجرد دعوى لم يكن سببه علمياً وإنما السبب الذي قاده لاستنكارها: أنها مخالفة لما تقرر عنده من مقررات سابقة، يشير إلى هذا المعنى بقوله: «يوهم من حواليه من الأغمار أن آثار رسول الله كلها ما روي منها مما يغيظ الجهمية في الرؤية والنزول والصفات التي رواها العلماء المتقنون ورأوها حقا سبيلها سبيل هذه المنكرات التي لا يجوز إخراجها ولا الاعتماد عليها»(٤).

ثم يؤكد هذا التوجيه بالوجه الآخر وهو أن المعارض ذهب يتتبع لها بعض التفسيرات

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٧٥-٣٧٧).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٨٦-٣٨٧).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٧٥-٣٧٧).

(٤) المصدر السابق (ص ٣٧٥-٣٧٧).

والتخريجات، والمنكر المستشنع إنما يكتفى برده لا بالبحث عن مخارجه، يقول في ذلك: «ثم أقبل عليها بعدما أقر أنها منكرات مستشنعة يفسرها ويطلب لها مخارج يدعو إلى صواب التأويل في دعواه.

ويحك أيها المعارض وما يدعوك إلى تفسير أحاديث زعمت أنها مستشنعة لا أصل لها عندك ولا يجوز التحدث بها فلو دفعتها بعللها وشنعها عندك كان أولى بك من أن تستنكرها وتكذب بها ثم تفسرها ثانية كالمثبت لها على وجوه ومعان من المحال والضلال الذي لم يسبقك إلى مثلها أحد من العالمين...»[1].

ويبين عدم انضباط منهجية معارضه فيقول: «ويلك نحن ندفع الحديث ونستنكره وأنت تستشنعه ثم تثبته وتفسره»[2].

رابعا - ما يتعلق بالاحتجاج (اليقين والظن في السنة):

يقرر الدارمي أنه يمكن للعالم من علماء الحديث الجزم والقطع بثبوت الحديث بناء على المعطيات التي ظهرت له خلال بحثه فيه، وهذا ما يدل عليه كلامه الذي يقول فيه عن أحد الأحاديث: «**كأنك تسمع رسول الله ﷺ يقوله من جودة إسناده**»[3]. ويقول في موطن آخر: «**وقد صح عن رسول الله ﷺ من غير خبر، كأنك تسمع رسول الله ﷺ يقوله**»[4].

كما أنه يشير إلى أن معارضه مهما حاول دفع الأخذ بالآثار التي يدور حولها الجدل فإنه لن يتمكن من ذلك، فهي آثار يصدقها كلام الله الذي لا يمكن دفعه، لأن حجيتها اعتضدت بحجية كلام الله يقول في ذلك: «ولئن جزعت من هذه الآثار فدفعتها بالمغاليط مالك راحة فيما يصدقها من كتاب الله عز وجل الذي لا تقدر على دفعه وكيف تقدر على هذه الآثار وقد صحت عن رسول الله ﷺ ألفاظها بلسان عربي مبين»[5].

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٧٥-٣٧٧).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٨٨).

(٣) المصدر السابق (ص ١٨٨).

(٤) المصدر السابق (ص ٢٨١).

(٥) المصدر السابق (ص ١٩٢).

وكما أن القرآن يعضد السنة في ذلك مما يجعل المخالف لا يتمكن دفعها فإن السنة تعضد السنة الأخرى كذلك، وهذا ما استخدمه الدارمي في مواطن أخرى، حيث يقول لمعارضه: «ولئن جزعت من حديث ابن مسعود عن النبي ﷺ في قصة الحبر ما لك راحة في رواية عائشة وأم سلمة وغيرهم مما يحقق حديث ابن مسعود ويثبت روايته»[1].

ويتكرر عنده هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «ولئن جزعت من حديث أبي موسى عن النبي ﷺ... مالك من راحة فيما روى عنه ابن مسعود رضي الله عنه مما يكذب دعواك ويستحيل به تفسيرك»[2].

لكن المعارض طرح على الدارمي إحدى الإشكاليات التي تُضْعِف من التعلق بالسنة عنده، وهي أن الأحاديث التي يستدل بها هي أحاديث ليست قطعية الثبوت، وبالتالي فإنها غير لازمة، لأنه لا يمكن الاحتجاج إلا بالقطعي كما يدعي، يقول الدارمي في حكاية دعواه: «وادعيت أيضا في دفع آثار رسول الله ضحكة لم يسبقك إلى مثلها عاقل من الأمة ولا جاهل فزعمت أنه لا تقوم الحجة من الآثار الصحيحة التي تروى عن رسول الله إلا كل حديث لو حلف رجل بطلاق امرأته أنه كذب لم تطلق امرأته ثم قلت ولو حلف رجل بهذه اليمين على حديث لرسول الله صحيح عنه أنه كذب ما طلقت امرأته»[3].

والدارمي يجيب عن هذه الإشكالية من عدة جهات:

الجهة الأولى: أن هذا الإيراد لم يسبق إليه أحد لا ممن تحلى بالعقل ولا غيره، أي أنه لو كان إيراداً علمياً دقيقاً ووجيهاً لأورده من هم قبلك ممن تعاملوا مع هذه الآثار، ولذلك يجعلها «**ضحكة لم يسبقك إلى مثلها عاقل من الأمة ولا جاهل**»[4].

الجهة الثانية: أن هذا الاشتراط مخالف لعادة الناس في تناقل الأخبار، ولازم ذلك عدم الأخذ بجميع أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام، ولا بكلام غيره من البشر، بدعوى عدم القطع، حيث يقول له: «ولو كنت ممن يلتفت إلى تأويله لقد سننت للناس سنة وحددت لهم في

(١) المصدر السابق (ص ١٧٨).

(٢) المصدر السابق (ص ٤٨٦).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٧٤).

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

الأخبار حدا لم يستفيدوا مثلها من أحد من العالمين قبلك ولوجب على كل مختار من الأئمة في دعواك ألا يختار منها شيئا حتى يبدأ باليمين بطلاق امرأته فيحلف أن هذا الحديث صدق أو كذب البتة فإن كان شيئا طلقت به امرأته استعمله وإن لم تطلق تركه.

ويلك إن العلماء لم يزالوا يختارون هذه الآثار ويستعملونها وهم يعلمون أنه لا يجوز لأحد منهم أن يحلف على أصحها أن النبي قاله البتة وعلى أضعفها أن النبي لم يقله البتة»[1].

الجهة الثالثة: أن منهج التثبت في الحديث لا يكون بمثل هذا الاشتراط، وإنما يكون بأخذ جميع الاحتياطات في رواة الخبر، من جهة عدالتهم وحفظهم، وتقديم الأحفظ منهم على غيره، يقول في ذلك: «ولكنهم كانوا **لا يألون الجهد في الأخبار الأحفظ منها والأمثل فالأمثل من رواتها في أنفسهم** ويرون أن الأيمان التي ألزمتهم فيها بطلاق نسائهم مرفوعة عنهم حتى ابتدعتها أنت من غير أن يسبقك إليها مسلم وكافر...

ففي دعواك يجب على القضاة والحكام أن لا يحكموا بشهادة العدول عندهم إلا بشيء يمكن القاضي أن يحلف عليه بطلاق امرأته أن الشاهد به قد صدق أو أنه إن حلف عليها بطلاق امرأته أنها كذب لم تطلق امرأته...

إنما يجب على القاضي أن يفحص عن الشهود ويحتاط فمن عدل عنده منهم حكم بشهادته وإن كان كاذبا في شهادته في علم الله بعدما لم يطلع القاضي منه على ذلك وترد شهادة المجروح وإن كان صادقا في شهادته في علم الله بعدما لم يطلع القاضي على صدقه وكذلك المذهب في استعمال هذه الآثار وقبولها من رواتها...»[2].

في نهاية هذا النقاش الطويل حول الحديث النبوي، والرد على الاعتراضات الواردة عليه من قبل المعارضين، فإن الدارمي يخلص إلى أن حقيقة موقف معارضه من السنة أنه لا يؤمن بها فيقول: «**مع أنا نعلم أنهم يكذبون بأحاديث رسول الله ﷺ ولا يؤمنون بها**»[3].



(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) الرد على الجهمية (ص ١٤٢).

معالجة الدارمي لإشكالية عدم الوثوق بالآثار

يذكر الدارمي في سياقه للمصادر التي يرجع إليها عند التنازع أنه يجب الاعتماد على إجماع الأمة في ذلك، ولذلك يقول: «**فلا يجوز فيه هذا المجاز إلا بحجة واضحة من كتاب مسطور أو أثر مأثور أو إجماع مشهور**»[١].

لكن بعض معارضيه من (الجهمية) لا يعتبرون بأقوال العلماء وتفسيراتهم، فيقول: «**فقال بعضهم: دعونا من تفسير العلماء إنما احتججنا بكتاب الله فأتوا بكتاب الله**»[٢].

كما ينقل عن بعضهم الآخر أنه لا يتلفت إلى جملة الآثار فيقول: «**وقال بعضهم: إنا لا نقبل هذه الآثار ولا نحتج بها**»[٣].

والدارمي يستعظم هذا التصرف والذي يتجاهل أقوال العلماء فيما يتعلق بالنظر في النصوص، فيقول: «هذا حدث كبير في الإسلام وظلم عظيم أن يتبع تفسيركم كتاب الله بلا أثر ويترك المأثور فيه الصحيح من قول رسول الله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان ﷺ»[٤].

وهو يبين لمعارضه أن هذه الآثار لا تكون سنة عندما يكون بينهم اختلاف، مما يشير إلى أن اللزوم هو في حال اتفاقهم فيقول: «**إنما يقال: ليس اختلاف التابعين سنة لازمة كسنن النبي ﷺ وأصحابه**»[٥].

ومع أن أقوال التابعين لا تعتبر سنة حال اختلافهم فلاشك - عند الدارمي - أن أقوال التابعين أولى من أقوال من جاء بعدهم «**وأقاويلهم ألزم للناس من أقاويل أبي يوسف وأصحابه**»[٦].

---

(١) نقض الدارمي (ص٥٣٢).

(٢) الرد على الجهمية (ص ٤٣).

(٣) المصدر السابق (ص ١٢٦).

(٤) المصدر السابق (ص ٩٥).

(٥) نقض الدارمي (ص ٣٣٩).

(٦) المصدر السابق نفس الصفحة.

وهو يبني أساس مشروعية الرجوع لآثارهم إلى ثناء النصوص عليهم فيقول: «فأما أن لا يكون أثرا فإنه لا شك فيه وأقاويلهم ألزم للناس من أقاويل أبي يوسف وأصحابه لأن الله تعالى أثنى على التابعين في كتابه فقال: (والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان ﷺ)، فشهد باتباع الصحابة واستيجاب الرضوان من الله تعالى باتباعهم أصحاب محمد ﷺ»[1].

ويختم رده عليه بأن هذا يلزم منه توجيه النقد لمن ينتسب إليهم من العلماء وأنهم بنوا علمهم على غير أثر، حيث يقول في نقد ما استشهد به المعارض في هذه القضية عن أبي يوسف: «فإن لم يكن عند أبي يوسف ما روي عن التابعين أثراً فبئس ما أثنى على زعيمه وإمامه أبي حنيفة إذ يشهد عليه أن عامة فتياه بغير أثر لأن عظم ما أفتى وأخذ به أبو حنيفة مما رواه عن حماد عن إبراهيم وكان من أتباع التابعين فقد شهد على أبي حنيفة أنه كان يفتي بغير أثر وعلى نفسه أنه تبعه في فتياه من غير نظر فإن لم يكن ما روى عن التابعين آثار عند أبي يوسف وعندكم فكيف سميت رأي إبراهيم آثار أبي حنيفة وإنما إبراهيم من أتباع التابعين كذبتم إذا فيما ادعيتم من ذلك لأبي حنيفة أنه أثر وليس كذلك عندكم»[2].

ويرشد الدارمي معارضه عندما تستغلق عليه بعض المسائل أن لا يبادر إلى قول جديد من عند نفسه مخالفاً بذلك من سبقوه، بل يرى أن السلوك العلمي الصحيح هو الاسترشاد بأقوال من سبقوه وهو خير له من اجتهاد لا يثق فيه، فيقول: «إن على العالم باختلاف العلماء أن يجتهد ويفحص عن أصل المسألة حتى يعقلها بجهده ما أطاق فإذا أعياه أن يعقلها من الكتاب والسنة فرأي من قبله من علماء السلف خير له من رأي نفسه»[3].

(ب) عدم الاطراد المنهجي في تحكيم المعايير

عندما لا يكون الجدل مضبوطاً فإن المصادر التي يرجع إليها يمكن التلاعب بها،

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق (ص ٣٤٠).

(٣) نقض الدارمي (ص ٣٨٩).

واستخدامها ﴿ موطن وتجاهلها ﴿ موطن آخر، وهذا ما كان الدارمي على وعي تام به، فقد استطاع أن ينبه معارضه كلما اضطرب ﴿ استخدام هذه المصادر.

والكشف عن عملية الاضطراب هذه كانت من أقوى الحجج التي قدمها الدارمي ﴿ كتبه، ويمكننا ملاحظة هذا ﴿ النصوص التالية:



عدم الاطراد المنهجي في الاعتماد على السنة

يكشف الدارمي ﴿ سياق مناقشته لمعارضه حول مرجعية السنة عن عدم امتلاك معارضه منهجا مطرداً ﴿ التعامل مع السنة، فأحياناً يشكك ﴿ صحتها، وأخرى يقبل بعضها ويرد البعض الآخر دون برهان أو دليل، مما يشير إلى نوع من الاضطراب المنهجي ﴿ التعامل معها، **فمعارض الدارمي** يمنع الاستدلال ببعض الأحاديث بدعوى وهم رواتها، ثم يستدل على قوله بأحاديث أخرى هي أضعف مما طعن فيه، فيقول له: «والعجب منك إذ تطعن ﴿ رواية عكرمة عن ابن عباس فيما يبطل دعواك وتحتج لإقامة دعواك برواية بشر المريسي عن أبي شهاب الخولاني عن نعيم بن أبي نعيم الذي لا يدرى منهم، وعن الكلبي عن أبي صالح عنا بن عباس وما أشبهه من الأسانيد التي أجمع أهل العلم على تركها»[1].

و﴿ شاهد آخر على هذا الاضطراب المنهجي ﴿ التعامل مع السنة ورواتها، يتعجب الدارمي من تعامله مع الرواة فيقول: «والعجب ممن يدفع ما روى الزهري عن عطاء بن يزيد الليثي عن أبي هريرة وأبي سعيد عن النبي ﷺ وعن زيد بن مسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد وسعيد المقبري وثابت البناني من رواية معمر وسفيان وشعبة ومالك بن أنس وحماد بن زيد ونظرائهم من أعلام المسلمين ويتعلق برواية الثلجي والمريسي ونظرائهم من أهل الظنة ﴿ دين الله إذا وجد ﴿ شيء منها أدنى متعلق يدخل بها دلسة على الجهال»[2].

(١) المصدر السابق (ص ٣٧٢-٣٧٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٤٩).

ولما ادعى معارضه أن السنة لا يحتج بها إلا بشرط القطع في ذلك، بين له الدارمي أنه غير مطرد مع قوله لأنه لا يلتزم بهذه الدعوى نفسها فإنه يحتج ببعض الأحاديث على دعواه، فكيف يحتج بما لم يثبت بالقطع؟ يقول في ذلك: «فيقال لهذا المعارض الناقض على نفسه: قد أبطلت بدعواك هذه جميع الآثار التي تروى عن النبي ما احتججت منها لضلالتك وما لم تحتج»[1].



عدم الاطراد المنهجي في الاعتماد على الآثار

يُقلل معارض الدارمي من شأن الاعتماد على الآثار، حيث يرى أن الأثر هو ما روي عن رسول الله وعن الصحابة دون غيرهم، وهو يريد بذلك أن يسقط جميع الأقوال التي يعتمدها الدارمي في رده عليه، لكن الدارمي وأثناء رده على هذه الإشكالية لا يفوته أن يشير إلى تناقض معارضه في هذه القضية مما يعني أن ثمة اضطراباً منهجياً عنده في ذلك، حيث يقول له: «فيقال لهذا المعارض: فكيف جعلت أنت أثرا ما رويت في رد مذهبنا عن أبي حنيفة وأبي يوسف وأبي أسامة وأبي معاوية والمريسي واللؤلؤي والثلجي فإن لم يكن ما روينا من ذلك عن جعفر بن محمد وعمرو بن دينار وبقية بن الوليد وابن المبارك ووكيع وعيسى بن يونس ونظرائهم أثرا عندك فأبعد من الأثر ما احتججت في رده عن المريسي والثلجي واللؤلؤي ونظرائهم فكيف أقمت أقاويل هؤلاء المتهمين لنفسك أثرا ولا تقيم أقاويل هؤلاء المتميزين لنا أثرا؟»[2].

ويوقفه على نفس هذا الاضطراب المنهجي في موطن آخر فيقول له: «وكيف تحتج بأبي يوسف في ترك الصلاة خلف من يدعي أن كلام الله غير مخلوق ولا تحتج به على نفسك فيما رويت عن المريسي من ضلالاته وقد رويت عن أبي يوسف أنه هم بعقوبته وأخذه فيها حتى فر من مجلسه إلى البصرة فإن كنت محتجا علينا بأبي يوسف فهو عليك أحج لما أنك به أعجب وبإمامته»[3].

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق (ص ٣١٥).

كما أنه يبين أن استشهاد معارضيه ببعض مقولات العلماء لتأييد المسائل محل النقاش، هو استشهاد غير موضوعي، لأنهم يستشهدون بها في موطن ويدعونها في موطن آخر وهذا ضرب من التناقض والاضطراب المنهجي، حيث يقول لهم: «أولستم قد زعمتم أنكم لا تقبلون هذه الآثار ولا تحتجون بها فكيف تحتجون بالأثر عن مجاهد إذ وجدتم سبيلاً إلى التعلق به لباطلكم على غير بيان وتركتم آثار رسول الله وأصحابه والتابعين إذ خالفت مذهبكم فأما إذ أقررتم بقبول الأثر عن مجاهد فقد حكمتم على أنفسكم بقبول آثار رسول الله وأصحابه والتابعين بعدهم لأنكم لم تسمعوا هذا عن مجاهد بل تأثرونه عنه بإسناد وتأثرون بأسانيد مثلها أو أجود منها عن رسول الله أصحابه والتابعين ما هو خلافه عندكم فكيف ألزمتم أنفسكم اتباع المشتبه من آثار مجاهد وحده وتركتم الصحيح المنصوص من آثار رسول الله وأصحابه، ونظراء مجاهد من التابعين إلا من ريبة وشذوذ عن الحق»[1].

ج) غياب القواعد العلمية الضابطة للتعامل مع المعايير

من الإشكاليات التي تعترض الاحتكام إلى المصادر عدم استخدام الطريقة الصحيحة في التعامل معها، وأمام هذه الإشكالية فالطريقة الصحيحة لمواجهتها هي التنبيه إلى القواعد المنهجية في التعامل مع هذه المصادر، وهذا ما كان الدارمي على تمام الوعي به، وفيما يلي بيان لذلك:

غياب القواعد العلمية في التعامل مع آلية تحديد المعنى

بداية يشير الدارمي في سياق حديثه عن تحديد مراد الله تعالى من كلامه إلى تعظيم عملية تفسير مراد الشارع من كلامه، يقول في ذلك: «وقد كان رسول الله يتخوف ما أشبه هذا على أمته ويحذرها إياهم ثم الصحابة بعده والتابعون مخافة أن يتكلموا في الله وفي القرآن بأهوائهم فيضلوا ويتماروا به على جهل فيكفروا فإن رسول الله قد قال: "المراء في القرآن كفر" وحتى أن بعضهم كانوا يتقون تفسيره لأن القائل فيه إنما يقول على الله.

قال أبو بكر الصديق ﷺ: "أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني، إذا قلت في كلام الله ما لا أعلم".

(١) الرد على الجهمية (ص ١٢٨).

وسئل عبيده السلماني عن شيء من تفسير القرآن فقال: "اتق الله وعليك بالسداد فقد ذهب الذين كانوا يعلمون فيما أنزل القرآن".

فهذا الصديق خير هذه الأمة بعد نبيها والخليفة بعده قد شهد التنزيل وعاين الرسول وعلم فيما أنزل القرآن إلا ما شاء الله وتوقى أن يقول في القرآن مخافة أن لا يصيب ما عنى الله فيهلك، ثم عبيده السلماني بعده وكان من كبار التابعين فكيف بهؤلاء المنسلخين من الدين والعلم الذين ينقضونه نقضا ويفسرونه بأهوائهم خلاف ما عنى الله وخلاف ما تحتمله لغات العرب»(١).

ولما كانت عملية التفسير لكلام الله سبحانه معظمة بمثل هذا التعظيم، فإن الدارمي كثيرا ما ينبه معارضه إلى أنه يفتقد القواعد المنهجية التي تساعده على حسن التعامل مع هذا الموضوع، فهو يذكر أن معارضه لم يكن على معرفة بالعربية، فيقول له: «ولو قد رزقك الله شيئا من معرفة العربية لعلمت أن هذا الكلام الذي رويته عن رسول الله بهذه السياقة وهذه الألفاظ الواضحة لا يحتمل تفسيرا غير ما قال رسول الله وتلا تصديق ذلك من كتاب الله»(٢).

وهذا ما سبب لمعارضه الخروج بتفسيرات للنصوص لا تحتملها لغة العرب، حيث يقول الدارمي: «لقد تقلدت أيها المعارض من تفاسير هذه الأحاديث أشياء لم يسبقك إلى مثلها فصيح ولا أعجمي ولو قد عشت سنين لقلبت العربية على أهلها إن شاء الله تعالى»(٣).

وإذا فُقِدَ معيار التحاكم إلى اللغة العربية فإن هذا سيعني عند الدارمي أن تتحول اللغة إلى لغة خاصة يفسر بها معارضه ما شاء كما يشاء، حيث يقول مخاطباً معارضه: «إذا تحولت العربية إلى لغتك ولغات أصحابك جاز فيها أنكر من هذا التأويل وأفحش من هذا التفسير»(٤).

---

(١) الرد على الجهمية (ص ٢٣).

(٢) المصدر السابق (ص ٥٢٤).

(٣) المصدر السابق (ص ٤٦٧).

(٤) المصدر السابق (ص ٤٩٢).

وهو يرى أن أحد مواطن الخلل عند معارضيه عدم تطبيقه للقواعد الصحيحة في تحديد معنى الدلالة، ومنها قاعدة التخصيص حيث يرى أن معارضه يخصص الدلالة بغير دليل فيقول له: «فإن تأول متأول مثلك جاهل مثلك في شيء منه خصوصاً، أو صرفه إلى معنى بعيد عن العموم بلا أثر، فعليه البينة على دعواه، وإلا فهو على العموم أبداً»(١).

واهتم الدارمي ببيان الخلل اللغوي عند معارضيه أثناء فهمهم للنصوص، حيث يذكر أن منهجهم هو تفسير الآيات بخلاف ما تحتمله لغة العرب فيقول: «**ويفسرونه بأهوائهم خلاف ما عنى الله وخلاف ما تحتمله لغات العرب**»(٢).

والدارمي وهو يناقش معارضيه من الجهمية في هذه القضية يكشف أن هذه المخالفة لم تكن على صورة واحدة، بل كانت على صور متعددة:

فمنها: إحداث معنى لغوي جديد لبعض المفردات اللغوية، حيث يقول: «مع أن المعارض لم يقنع بتفسير إمامه المريسي حتى اخترق لنفسه فيه مذهبا خلاف ما قال إمامه وخلاف ما يوجد في لغات العرب والعجم... فيقال لهذا المعارض: في أي كلام العرب وجدت إجازته وعن أي فقيه أخذته فاستند إليه وإلا فإنك من المفترين على الله ورسوله فلو كنت الخليل بن أحمد أو الأصمعي ما قبل ذلك منك إلا بحجة»(٣).

ومنها: إحداث بعض التراكيب اللغوية التي لا تعرفها العرب، حيث يقول في رده لأحد تفسيرات معارضه: «فقد خرجت بهذا التأويل من حد العربية كلها أو من حد ما يفقهه الفقهاء ومن جميع لغات العرب والعجم فممن تلقيته؟ وعمن رويته من أهل العلم بالعربية والفارسية؟ فإنك جئت بمحال لا يعقله عجمي ولا عربي ولا نعلم أحدا من أهل العلم والمعرفة سبقك إلى هذا التفسير فإن كنت صادقا في تفسيرك هذا فأثره من صاحب علم أو صاحب عربية»(٤).

ويطبق هذا الكلام في مثال من الأمثلة التي دار النقاش بينه وبين معارضه فيها فيذكر

---

(١) المصدر السابق (ص ١٥٦).

(٢) الرد على الجهمية (ص ٢٥).

(٣) نقض الدارمي (ص ١٨٦)، وانظر: (٢٤٩- ٢٥٠).

(٤) المصدر السابق (ص ٧٠).

أن المعنى الذي ذكره معارضه « محال في الكلام فإنه لا يقال لشيء ليس من ذوي الوجوه أقبل بوجهه على إنسان أو غيره إلا والمقبل بوجهه من ذوي الوجوه وقد يجوز أن يقال للثوب وجه والحائط ولا يجوز أن يقال أقبل الثوب بوجهه على المشتري وأقبل الحائط بوجهه على فلان لا يقال أقبل بوجهه على شيء إلا من له القدرة على الإقبال وكل قادر على الإقبال ذو وجه هذا معقول مفهوم في كلام العرب فإن جهلته فسم شيئا من الأشياء ليس من ذوي الأوجه يجوز أن تقول أقبل بوجهه على فلان فإنك لا تأتي به فافهم»[1].

ومنها: مخالفة بعض السياقات التي تبين المعنى، حيث يقول في بعض المواطن: «**وتعلقتم بوسط الآية وأغفلتم فاتحتها وخاتمتها**»[2].

ويبرز الدارمي تجاه هذا الجهل بطريقة التعامل مع اللغة عدداً من القواعد المنهجية في آلية تحديد الدلالة، ومن أهم القواعد التي استعملها لضبط عملية التفسير وتحديد المراد ما يلي:

أ- **اعتماد دلالة الظاهر**، وأن ثمة ظواهر في القرآن يستغنى بظواهرها عن تفسيرها لأنها واضحة الدلالة لا تحتاج إلى بيان، حيث يقول: «**هذا الناطق من كتاب الله يستغنى فيه بظاهر التنزيل عن التفسير**»[3].

ويقول في تأكيده لأحد معاني الصفات: «**الكتاب كله ينطق بنصه يستغنى فيه بالتنزيل عن التفسير، وتعرفه العامة والخاصة**»[4].

ويقول في موطن آخر: «**فظاهر القرآن وباطنه يدل على ما وصفنا من ذلك نستغني فيه بالتنزيل عن التفسير، ويعرفه العامة والخاصة**» ثم يعقب على أن هذا النوع من الظاهر لا ينفع فيه التأويل لأن تأويله نوع من التكذيب لدلالته فيقول: «**فليس منه لمتأول تأول إلا لمكذب به في نفسه مستتر بالتأويل**»[5].

---

(١) نقض الدارمي (ص ٤٣٦).

(٢) الرد على الجهمية (ص ٤٣).

(٣) المصدر السابق (ص٥٥٧).

(٤) الرد على الجهمية (ص ١٣٤).

(٥) المصدر السابق (ص ٦٥).

ب- استعمال قاعدة المجاز في لغة العرب: فالدارمي يثبت المجاز ولا ينفيه، وهذا واضح في عدد من تقريراته في مواطن متفرقة، ومن ذلك قوله في تفسير المعارض: لقول الشاعر:

سأبكيك للدنيا وللدين إنني رأيت يد المعروف بعدك شُلَّت

بأن «المعروف ليس له يد وإنما المعطي له يد حقيقة، فهي التي تشل» فقال الدارمي معلقاً على ذلك: «**هذا جائز على المجاز لا يستحيل**»[1]، وقال في موطن آخر: «فالدليل من فعل الله أنه يضحك إلى قوم ويصرفه عن قوم: **أن ضحك الزرع مثل على المجاز وضحك الله أصل وحقيقة للضحك**»[2]. فهو هنا يفرق بين المجاز والحقيقة، فضحك الزرع استخدام مجازي، أما ضحك الله فهو استخدام حقيقي.

ويقول أيضاً: «**وقد يقال في مجاز الكلام**: الجبال والقصور تترايا وتسمع على معنى أنها يقابل بعضها بعضاً، وتبلغها الأصوات ولا تفقه، ولا يقال: جبل سميع بصير، وقصر سميع بصير مستحيل ذلك إلا لمن يسمع بسمع، وبصر ببصر»[3].

ويرد على من يفسر ضحك الله سبحانه على معنى ضحك الزرع فيقول: «لأنه يقال للزرع: يضحك، ولا يقال ضحك من أحد ولا من أجل أحد، وإنا لم نجهل مجاز هذا في العربية، ولكنه على خلاف ما ذهبت إليه»[4].

كما يرد - أيضاً - على من يفسر الرؤية الواردة في النصوص على أنها رؤية آياته ودلائله فيقول: «فأما ما احتججت به من قول خالد بن الوليد حين قال: ((رأيت الله قد أهانك)) فمثل هذا جائز فيما أنت منه على يقين أنه لم ير ؛ ولم يدرك، ولم يمكن إدراكه، فأما فيما يرجى إدراكه ببصر فلا يجوز فيه هذا المجاز إلا بحجة واضحة من كتاب مسطور أو أثر مأثور أو إجماع مشهور»[5].

---

(١) المصدر السابق (ص ٤١٤).

(٢) نقض الدارمي (ص ٤٨٦).

(٣) المصدر السابق (ص ١٥٣). وانظر (ص ٦٩).

(٤) المصدر السابق (ص ٤٨٧).

(٥) المصدر السابق (ص٥٣٢).

وترتكز قاعدة المجاز عند الدارمي على مبدأ الاستعمال الأغلبي في اللغة، فالذي يميز الحقيقة من المجاز هو الاستعمال الغالب يقول في بيان ذلك: «لا يحكم للأغرب من كلام العرب على الأغلب، ولكن نصرف معانيها إلى الأغلب حتى يأتوا ببرهان أنه عني بها الأغرب، وهذا هو المذهب الذي إلى الإنصاف والعدل أقرب لا أن تعترض صفات الله المعروفة المقبولة عند أهل البصر فتصرف معانيها بعلة المجازات إلى ما هو أنكر»[1].

ج- **اعتماد قاعدة السياق في تحديد المعنى** حيث يقول: «ولا يجوز الكلام في آيات الصفات وأحاديث الإثبات لها ونفي المثلية والإيمان بها إلا بما يعرف عن اللغة العربية على سياق الكلام وملازمته»[2].

ويقول في تقعيد آخر: «إنما يصرف كل معنى إلى معنى الذي ينصرف إليه ويحتمله في سياق القول، لا أن يجد الشيء اليسير في الفرط يجوز في المجاز بأقل المعاني وأبعدها فيعمد إلى أكثر معاني الأشياء وأغلبها فيصرف المشهورات منها إلى المغمورات المستحالات»[3].

وهو يعتبر أن قاعدة السياق إحدى المعايير التي تساعد على التفريق بين المعاني وتحديدها حيث يقول: «**ففرق بين المعنيين ماقرن بهما من الدلائل والتفسير**»[4].

وتفعيلاً لأهمية السياق في التفريق بين المعاني يقول في أحد تفسيراته: «**ذاك في سياق القول بين معقول، وهذا في سياق القول بين معقول، من صرف منهما شيئاً إلى غير معناه المعقول جهل ولم يعقل**»[5].

وهو أثناء رده على تأويلات معارضيه لم يردها من جهة أنهم استخدموا المجاز، وإنما كان رده من جهة أن المعنى الذي تأولوا فيه النص معنى مخالف لسياقه، حيث يقول في تفريقه بين معنى الإتيان في قوله تعالى ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦] وبين

---

(١) المصدر السابق (ص ٥٥٠-٥٥١).

(٢) المصدر السابق (ص ١٢٤-١٢٥).

(٣) المصدر السابق (ص ١٥٦).

(٤) المصدر السابق (ص ١٥٦).

(٥) المصدر السابق (ص ٤١٥) وانظر أيضاً في نفس المعنى (ص ١٢٥).

قوله ﴿ يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ ﴾ [البقرة: ٢١٠] فيقول: «**تأويل كل واحد منهما مقرون به في سياق القراءة لا يجهله إلا مثلك**»[١].

د- اعتماد قاعدة عموم الدلالة، وعدم تخصيصها إلا بدليل، حيث يقول في ذلك: «ظاهر القرآن وجميع ألفاظ الروايات تصرف معانيها إلى العموم، حتى يتأول متأول ببرهان بيِّن أنه أريد به الخصوص»[٢]. ويبين سبب اعتماده على هذه القاعدة فيقول: «لأن الله قال ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، فأثبته عند العلماء؛ أعمه وأشده استفاضة عند العرب؛ فمن أدخل منها الخاص على العام كان من الذين يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله»[٣]. ثم يبين الأساس الثاني الذي بنى عليه حكمه السابق وأنه: «يريد أن يتبع فيها غير سبيل المؤمنين»[٤].



غياب القواعد العلمية في التعامل مع السنة

يذكر الدارمي أن أحد الإشكالات الكبرى عند معارضه فيما يتعلق بالسنة النبوية، عدم وجود معايير وقواعد علمية عنده لقبول الرواية أو ردها، حيث يقول: «**أفكل ما وافق من ذلك رأيك وإن كان ضعيفاً صار في حد القبول؟ وما خالف رأيك منها صار متروكاً عندك، وإن كان عندك الفقهاء في حد القبول؟ هذا ظلم عظيم وجور جسيم**»[٥].

والدارمي يبين جهله بقواعد الحديث من خلال نقده لأحد الأحاديث الواضحة في بطلانها وكذبها فيقول: «واحتج لدعواه بحديث مفتعل مكذوب على ابن عباس، معه شواهد ودلائل كثيرة أنه مكذوب مفتعل»[٦].

---

(١) نقض الدارمي (ص ١٥٤).

(٢) المصدر السابق (ص٥٥١).

(٣) المصدر السابق (ص ٥٥١).

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٥) المصدر السابق (ص ٣٧٤). وانظر في هذا المعنى أيضاً (ص ٢٤٩).

(٦) المصدر السابق (ص ٣٠).

ويكشف الدارمي واحداً من الأخطاء العلمية عند معارضه عندما يحيل تطبيق بعض قواعد القبول إلى من ليس أهلاً لذلك، فيقول له: «أنك احتججت في رد ما روى هؤلاء الأعلام المشهورون العالمون ما وافق منها كتاب الله مما خالفه بأقاويل هؤلاء الجهلة المغمورين».

وينبه الدارمي إلى غياب منهجية التوثيق عند معارضه فيما يتعلق بالروايات عند مخالفه، فبعد أن أورد الروايات التي تدل على أن كتابة الحديث النبوي كانت مبكرة يقول له: «فهذا رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدون بعده أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ﷺ قد صح أنه كتبت الأحاديث والآثار في عصرهم وزمانهم، قد أسندنا لك أيها المعارض إليهم، فمن أين صح عندك ما ادعيت أنها لم تكتب في زمن النبي ﷺ والخلفاء بعده حتى قتل عثمان فكثرت الأحاديث بعده؟»[(١)].

وبسبب غياب هذه القواعد العلمية فإن المعارض لم يكن يحسن التعامل مع بعض الأحاديث التي يدعي أنها موضوعة، حيث يقول له الدارمي: «أرأيتك أيها الجاهل إن كان الحديث عندك من وضع الزنادقة فلم تلتمس له الوجه والمخارج من التأويل والتفسير كأنك تصوبه وتثبته أفلا قلت أولا إن هذا من وضع الزنادقة فتستريح وتربح العنا والاشتغال بتفسيره»[(٢)].

كما أنه يتعجب منه في اعتماده على من ليس معتمداً في الرواية في مقابل تركه للمشهورين بها، المعتنين بجمعها ونقدها، حيث يقول: «ومما يدل على ظنته أن احتجاجه فيه بالمقذوفين المتهمين في دين الله تعالى مثل المريسي واللؤلؤي وابن الثلجي ونظرائهم فأين هو عن الزهري والثوري والأوزاعي ومالك بن أنس وشعبة ومعمر وابن المبارك ووكيع ونظرائهم وأين هو عمن كان في عصر ابن الثلجي من علماء أهل زمانه مثل ابن حنبل وابن نمير وابن أبي شيبة وأبي عبيد ونظرائهم إن كان متبعا مستقيم الطريقة ولكن لا يمكنه عن أحد منهم في مذهبه حكاية ولا رواية وإنما يتعلق بالمغموزين المغمورين إذ لم يمكنه التعلق بهؤلاء المشهورين كيما يروج ضلالته على الناس بأهل الريب الذين لا قبول لهم ولا عدالة عند أهل الإسلام»

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٥١).

(٢) المصدر السابق (ص ٤٥٠).

والدارمي يريد أن يُرجع المعارض إلى القاعدة الصحيحة في التعامل مع الأحاديث، وهي أن الذي يُرجع إليه في قضية القبول والرد لابد أن يكونوا من المتخصصين في الرواية ومن أهل العلم بها فيقول له: «**ما تداول هؤلاء الأئمة ونظراؤهم على القبول قبلنا وما ردوه رددناه وما لم يستعملوه تركناه**»[(١)].



غياب القواعد العلمية في التعامل مع أقوال العلماء

يمكن القول بأن واحداً من أكبر الإشكالات التي واجهت الدارمي وهو يجادل المخالفين، التعلق بأقوال بعض العلماء بغير قواعد منهجية صحيحة، وذلك لتمرير بعض المسائل التي يدور النقاش حولها، وقد كان هذا التعلق من جهتين:

- **مطالبة الدارمي بذكر أقوال العلماء على المسائل محل النقاش.**
- **استشهاد المعارض ببعض مقولات العلماء لتأييد المسائل محل النقاش.**

أما القضية الأولى فقد كان تعامل الدارمي مع هذه المطالبة من معارضه بأسلوبين:

الأول: الحرص على ذكر أقوال العلماء في قضيته التي يتحدث عنها، وهو بعد ذكره لذلك يتوجه مباشرة لمطالبة خصمه بأن يفعل كما فعل، وأن يذكر من أقوال العلماء ما يؤيد قوله، حيث يقول: «ولكن إن كنتم محقين في تأويلكم هذا وما ادعيتم من باطلكم ولستم كذلك فأتوا بحديث يقوي مذهبكم فيه عن رسول الله أو بتفسير تأثرونه صحيحاً عن أحد من الصحابة أو التابعين كما أتيناكم به عنهم نحن لمذهبنا...» [(٢)].

الثانية: أن بعض القضايا تعتبر من النوازل الجديدة التي لا يوجد فيها آثار، ولذلك فالمنهج العلمي في مثل هذه القضايا ليس هو تطلب الآثار المخصوصة عليها وإنما بيان الوجه المعقول لصحة هذا القول، يقول في ذلك: «**فإن طلبتم منا فيه آثاراً مأثورة مسندة منصوصة عن**

(١) المصدر السابق (ص ٣٤٣).

(٢) الرد على الجهمية (ص ٩٥).

الصحابة والتابعين فقد أخبرناكم أنه كفر لم يحدث في عصرهم، فيروى عنهم فيه، غير أنه كفر معقول»[1].

ويعبر عن هذا الصنف من المسائل بقوله: «**هذا كفر معقول لا يحتاج فيه إلى أثر ولا خبر**»[2]، وهو عندما يؤكد على هذا المعنى لأن معارضه يطلب منه «**أثراً منصوصاً بتسمية ذلك الشيء بعينه**»[3] فالدارمي يبين له أنه لا حاجة لمثل هذا الأثر لأن المسألة التي يتم النقاش فيها مسألة واضحة بينة الوضوح، وهذا ما يدعوه لأن يتساءل فيقول: «**ومن يشتبه عليه هذا وما أشبهه حتى يطلب فيها الآثار؟!**»[4] ويعيد تساؤله مرة أخرى فيقول: «**فمن يحتاج في مثل هذا المعقول إلى أثر ؟!**»[5].

وأما القضية الثانية، فيؤكد الدارمي فيها أنه لابد من منهجية علمية موضوعية في الاستشهاد بأقوال العلماء والتعامل معها، وينطلق من قاعدة منهجية كبرى وهي عدم التعلق بالشاذ من الأقوال في مقابل ترك أقوال الجماهير منهم، حيث يقول: «إن الذي يريد الشذوذ عن الحق يتبع الشاذ من قول العلماء ويتعلق بزلاتهم والذي يؤم الحق في نفسه يتبع المشهور من قول جماعتهم وينقلب مع جمهورهم فهما آيتان بينتان يستدل بهما على اتباع الرجل وعلى ابتداعه»[6].

ولذلك يقول لهم في تعلقهم ببعض الآثار وأنه لم يكن تعلقاً علمياً: «فإن أبيتم إلا تعلقاً بحديث مجاهد هذا واحتجاجاً به دون ما سواه من الآثار فهذا آية شذوذكم عن الحق واتباعكم الباطل لأن دعواكم هذه لو صحت عن مجاهد على المعنى الذي تذهبون إليه كان مدحوضا القول إليه مع هذه الآثار التي قد صحت فيه عن رسول الله وأصحابه وجماعة التابعين»[7].

(١) نقض الدارمي (ص ٣١٥).

(٢) المصدر السابق (ص ٣١٦).

(٣) المصدر السابق (ص ٣١٦).

(٤) السابق نفس الصفحة.

(٥) السابق نفس الصفحة.

(٦) المصدر السابق (ص ١٢٩).

(٧) المصدر السابق (ص ١٢٨).

لكن موقف الدارمي من هذا الخلل المنهجي الذي يراه عند معارضه في التعامل مع أقوال العلماء، يرتكز على عدة معايير منهجية موضوعية، ومن أهمها:

أولاً: التثبت من صحة النقل، ومن ذلك قوله: «ولو صح ذلك عن الكلبي وجويبر من رواية سفيان وشعبة وحماد ابن زيد لم يكترث بهما لأنهما مغموزان في الرواية لا تقوم بهما الحجة في أدنى فريضة فكيف في إبطال العرش والتوحيد؟!

ومع ذلك لا تراه إلا مكذوباً على جويبر والكلبي ولكن من يريد أن يعدل عن المحجة يحتج لمذهبه بما لا تقوم به الحجة»[1].

ومع حرص الدارمي على التثبت في صحة النقل إلا أنه في عدد من المواطن يجيب عن تلك الأقوال على فرض صحتها، ومن ذلك قوله: «ولو قد صحت روايتك عن ابن عباس أنه قال: القيوم الذي لا يزول، لم نستنكره، وكان معناه مفهوماً واضحاً عند العلماء، وعند أهل البصر بالعربية؛ أن معنى "لا يزول": لا يفنى ولا يبيد»[2].

ويقول في موطن آخر: «فكان من أعظم حجج المعارض لدفع حديث رسول الله في النزول حكاية حكاها عن أبي معاوية الضرير لعلها مكذوبة عليه أنه قال: نزوله أمره وسلطانه وملائكته ورحمته وما أشبهها.

فقلنا له: أيها المعارض أما لفظ رسول الله فينقض ما حكيت عن أبي معاوية فإن قاله فالحديث يكذبه ويبطل دعواه لأن لفظ الحديث إذا مضى ثلث الليل أو شطر الليل نزل الله إلى السماء الدنيا فيقول هل من داع فأجيب هل من مستغفر أغفر له»[3].

ثانياً: تحديد منزلة القائل الذي يستشهد بكلامه المخالف، فليس كل من تكلم في هذه القضايا ممن يؤخذ بقوله حتى لو كان من أهل الحديث، فالدارمي يرى أن بعض أهل الحديث لا علم له بمثل هذه القضايا، ولذلك فكلامه فيها لا يعتبر به، يقول في ذلك: «وكان

---

(١) نقض الدارمي (ص ٢٤٩).

(٢) المصدر السابق (ص١٦٣).

(٣) المصدر السابق (٢٧١).

من أكبر احتجاجهم علينا في ذلك أن قالوا: إن ناساً من مشيخة رواة الحديث الذين عرفناهم عن قلة البصر بمذاهب الجهمية سئلوا عن القرآن فقالوا: لا نقول فيه بأحد القولين وأمسكوا عنه إذ لم يتوجهوا لمراد القوم لأنها كانت أغلوطة وقعت في مسامعهم لم يعرفوا تأويلها ولم يبتلوا بها قبل ذلك فكفوا عن الجواب فيه وأمسكوا، فحين وقعت في مسامع غيرهم من أهل البصر بهم وبكلامهم ومرادهم ممن جالسوهم وناظروهم وسمعوا قبح كلامهم مثل من سمينا مثل جعفر بن محمد بن علي بن الحسين وابن المبارك وعيسى بن يونس والقاسم الجزري وبقية بن الوليد والمعافى بن عمران ونظرائهم من أهل البصر بكلام الجهمية لم يشكوا أنها كلمة كفر وأن القرآن نفس كلام الله كما قال الله تبارك وتعالى وأنه غير مخلوق إذ رد الله على الوحيد قوله إنه قول البشر وأصلاه عليه سقر فصرحوا به على علم ومعرفة أنه غير مخلوق **والحجة بالعارف بالشيء لا بالغافل عنه القليل البصر به** وتعلق هؤلاء فيه بإمساك أهل البصر ولم يلتفتوا إلى قول من استنبطه وعرف أصله فقلنا لهم إن يك جبن هؤلاء الذين احتججتم بهم من قلة بصر فقد اجترأ هؤلاء وصرحوا ببصر وكانوا من أعلام الناس وأهل البصر بأصول الدين وفروعه حتى أكفروا من قال مخلوق غير شاكين في كفرهم ولا مرتابين فيهم»[1].

ويقول في موطن آخر: «وأما أبو يوسف فإن صح ما روى ابن الثلجي فمردود عليه غير مقبول منه، فإنه لم يكن من التابعين، ولا من أجلة أتباع التابعين فينصب إماما يقتدى به...»[2].

ثالثاً: إرجاع المتشابه من أقوال العلماء إلى المحكم منها، ومن ذلك قوله: «والعجب منك ومن إمامك المريسي إذ يحتج في ضلاله بالتمويه عن ابن عمر وعن أبي البختري ويدع المنصوص المفسر عن ابن عمر في الرؤية والعرش خلاف ما موه من كتاب الله ورواية بضع وعشرين رجلا من الصحابة ﷺ أجمعين عن رسول الله في النزول وفي أن الله تعالى في السماء دون الأرض هذا إلى الابتداع أقرب منه إلى الاتباع وإلى الجهل أقرب منه إلى العدل غير أن المصيب يتعلق من الآثار بكل واضح مشهور والمريب يتعلق بكل متشابه مغمور»[3].

(١) الرد على الجهمية (ص ١٩٦).

(٢) نقض الدارمي (ص ٣١٤).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٨٣).

ويقول له: «فهذا الذي عرفناه عن ابن عباس صحيحاً مشهوراً فما بالك تحيد عن المشهور المنصوص من قوله وتتعلق بالمغمور الملتبس الذي يحتمل المعاني»(١).

والدارمي يجعل هذا النوع من منهجية الاستدلال والتي لا ترجع المقالة المحتملة إلى المقالة المحكمة دليلاً على عدم وثوق معارضه في الاستدلال فيقول: «فهذا ابن عباس يخبر عن رسول الله ﷺ وعن نفسه خلاف مارويت فيه، فكيف تحيد عن هذا المشهور عن ابن عباس إلى المغمور عنه إلا من ظِنَّة وريبة»(٢).

ويكرر هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «والعجب منك ومن إمامك المريسي إذ يحتج في ضلاله بالتمويه عن ابن عمر وعن أبي البحتري، ويدع المنصوص المفسر عن ابن عمر في الرؤية والعرش.. غير أن المصيب يتعلق من الآثار بكل واضح مشهور، والمريب يتعلق بكل متشابه مغمور»(٣).

رابعاً: توجيه الأقوال المشكلة عنهم، وبيان وجه تفسيرها الصحيح، ومن ذلك قوله: «وأما تفسيرك عن ابن عباس في قوله فإنك بأعيننا أنه قال: بحفظنا وكلاءتنا فإن صح قولك عن ابن عباس في قوله فإنك بأعيننا أنه قال بحفظنا وكلاءتنا فإن صح قولك عن ابن عباس فمعناه الذي ادعيناه لا ما ادعيت أنت يقول بحفظنا وكلاءتنا بأعيننا لأنه لا يجوز في كلام العرب أن يوصف أحد بكلاية إلا وذلك الكالي من ذوي الأعين فإن جهلت فسم شيئا من غير ذوي الأعين يوصف بالكلاية.

وإنما أصل الكلاية من أجل النظر وقد يكون الرجل كاليا من غير نظر ولكنه لا يخلو أن يكون من ذوي الأعين»(٤).

وفي أثر آخر يقول: «واحتج محتج منهم بقول مجاهد ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢] قال: ((تنتظر ثواب ربها)).

(١) المصدر السابق (ص ١٩٧).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٠٧).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٨٣).

(٤) المصدر السابق (ص ٥٣٧)، وانظر مثال آخر على ذلك (ص ٢٨٢).

قلنا: نعم تنتظر ثواب ربها ولا ثواب أعظم من النظر إلى وجهه تبارك وتعالى»[1].

خامساً: بيان خطأ أقوال بعض العلماء، فالدارمي عندما يرى أن ما نقل عن بعض العلماء خطأ لا يحتمل التوجيه فإنه يصرح بخطئه، ولذلك فإن معارض الدارمي عندما استشهد برأي أحد العلماء في عدم اعتباره ما جاء عن التابعين أثراً يريد بذلك التقليل من شأن أقوالهم وآثارهم قال الدارمي: «مع أن أبا يوسف إن قال: ليست أقاويل التابعين بأثر، فقد أخطأ»[2].

ثم بين وجه الصواب في ذلك فقال: «إنما يقال: ليس اختلاف التابعين سنة لازمة كسنن النبي ﷺ وأصحابه، فأما أن لا يكون أثراً فإنه لا شك فيه وأقاويلهم ألزم للناس من أقاويل أبي يوسف وأصحابه»[3].



غياب القواعد المنهجية في التعامل مع العقل

بداية يؤكد الدارمي أن العقل الذي يجتمع عليه عموم الناس ليس محل اعتراض، بل الاستدلال بهذا النوع من الدليل العقلي هو راحة للناس، ولا إشكال فيه، حيث يقول في سياق رده على معقول معارضه: «**المعقول ليس لشيء واحد موصوف بحدود عند جميع الناس فيقتصر عليه ولو كان كذلك كان راحة للناس ولقلنا به ولم نعد**»[4]، ولذلك تجده - أحيانا - يرد معارضه إلى المعقول الذي يتشارك الناس في فهمه فيقول: «فمن قاس هذا بذاك فقد ترك القياس الذي يعرفه أهل القياس، والمعقول الذي يعرفه أهل العقل»[5].

ولكن ثمة خلل منهجي يراه الدارمي عند معارضه في التعامل مع العقل كواحد من معايير القبول والرد، ويتحدد هذا الخلل عنده في قضيتين:

---

(١) الرد على الجهمية (ص ١٢٨).

(٢) نقض الدارمي (ص ٣٣٨-٣٤٠).

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق (ص ١٢٧).

(٥) المصدر السابق (ص ٤٠٩).

الأولى: أن يجعل الدليل العقلي هو معيار الاستدلال الوحيد، ومن أجله تحيد المصادر الأخرى، وهذا ما نقله الدارمي عن معارضه أنه قال: «إنا لا نقبل هذه الآثار، ولا نحتج بها»[١] ثم قال: «بل نقول بالمعقول»[٢].

الثانية: أن استدلال معارضه بالعقل إنما هو استدلال بقضايا عقلية خاصة غير متفق عليها حتى يحاكم الناس إليه، بل هم أنفسهم مختلفون فيها، يقول في ذلك: «فوجدنا المعقول عند كل حزب ما هم عليه والمجهول عندهم ما خالفهم فوجدنا فرقكم معشر الجهمية في المعقول مختلفين كل فرقة منكم تدعي أن المعقول عندها ما تدعو إليه والمجهول ما خالفها»[٣].

والدارمي أمام هذا الاختلاف في تحديد المعقول الصحيح يقدم الحل لذلك فيقول: «فحين رأينا المعقول اختلف منا ومنكم ومن جميع أهل الأهواء ولم نقف له على حد بين في كل شيء رأينا أرشد الوجوه وأهداها أن نرد المعقولات كلها إلى أمر رسول الله وإلى المعقول عند أصحابه المستفيض بين أظهرهم»[٤].

فهو يرى أن الطريقة الصحيحة في التعامل مع اختلاف المعقولات هي: أن نرجع المعقول إلى أمر الرسول وإلى معقولات الصحابة، والملفت في الأمر هو استخدامه لمفردة «**معقولات الصحابة**»، وهي إشارة إلى أن المعقول لا يصح أن يقتصر على من جاء بعدهم، وكأن الصحابة عندما تلقوا الوحي لم يكونوا يعملون عقولهم فيها!!

لكن السؤال الذي يمكن أن يرد على تقرير الدارمي السابق هو أن العقول لا ينبغي التفاوت فيها فما الذي قدم معقول الصحابة على غيرهم في ذلك؟

---

(١) المصدر السابق (ص ١٢٦).

(٢) المصدر السابق (ص ١٢٧).

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

يجيب الدارمي عن هذا التساؤل بعد كلامه السابق مباشرة، فيقول: «لأن الوحي كان ينزل بين أظهرهم فكانوا أعلم بتأويله منا ومنكم. وكانوا مؤتلفين في أصول الدين لم يفترقوا فيه ولم يظهر فيهم البدع والأهواء الحائدة عن الطريق»[1].

فالقضية عنده مرجعها إلى أمرين:

الأول: أن معاصرة نزول الوحي لها أثرها الكبير في فهم دلالته، ومعرفة ما يعارضها وما ليس كذلك، وهذا ما لم يتحصل لغير الصحابة، وهو ما يعبر عنه الدارمي بقوله السابق: «**الوحي كان ينزل بين أظهرهم فكانوا أعلم بتأويله منا ومنكم**».

الثانية: أن دخول الخلافات العقدية لها أثرها البالغ كذلك في توجيه فهم النص، فالخلاف العقدي يجعل المختلفين لا يبحثون عن دلالة النص أو ما يعارضها بحثا مجردا عن أي معتقدات سابقة، بل يجعلهم يبحثون في النص عما ينصر قولهم، أو ينقض قول مخالفيهم، والصحابة قد سلموا من هذا الخلاف العقدي، وهو ما يعبر عن الدارمي بقوله السابق: «**وكانوا مؤتلفين في أصول الدين لم يفترقوا فيه ولم يظهر فيهم البدع والأهواء الحائدة عن الطريق**».

هذه إذا أسباب تقديم معقول الصحابة للنص على غيره، فإذا فهم تقريره السابق فبه يمكن فهم خلاصته التي ختم بها هذه القضية، حيث يقول: «**فالمعقول عندنا ما وافق هديهم والمجهول ما خالفهم ولا سبيل إلى معرفة هديهم وطريقتهم إلا هذه الآثار وقد انسلختم منها**»[2].

---

(١) الرد على الجهمية (ص ١٢٧).

(٢) الرد على الجهمية نفس الصفحة.

الخاتمة

بعد هذه القراءة التي تجولت في ثنايا تقريرات الدارمي العقدية، يمكن الخروج بعدد من النتائج:

١- أهمية دراسة منهج الدارمي، حيث تميزت كتبه بمنهجية دقيقة في الاستدلال والنقاش العقدي.

٢- أن الأصل عند الدارمي في الدخول في الجدالات العقدية بين الطوائف هو المنع.

٣- أن هذا الأصل يمكن أن يتغير عندما تدعو الحاجة إلى ذلك، كأن تنتشر المقالة أو يكون قائلها ممن يتأثر الناس به.

٤- أن الدخول في الجدالات العقدية يكون بقدر الحاجة حتى لا يقع الناس في الشك والريبة.

٥- أن أسباب انتشار المقالات الطارئة على المجتمع يعود إلى جهل الناس أو قلة العلماء أو دعم السلطة.

٦- الدارمي تعامل مع حجة معارضه من خلال التحليل والنقد وإقامة الحجة الصحيحة البديلة.

٧- يفرق الدارمي بين التساؤلات وأنواعها، ويتعامل مع كل نوعية من تلك التساؤلات بطريقة خاصة، ويحلل دوافع تلك التساؤلات، ويشتغل على دفعها والجواب عنها.

٨- يرى الدارمي أن الحكم على الآخرين ينبغي أن لا يكون بجهل، ولابد أن يكون بدليل ينهض بهذا الحكم، ولا يكفي في هذا الدليل مجرد التقليد.

٩- يرى الدارمي أن معارضه استحق العقوبة والتشديد فيها.

١٠- كان ثمرات الجدل العقدي أن الدارمي استطاع أن يفهم حجة معارضه بشكل أوضح، واستطاع أن يختار الأساليب الأكثر إقناعاً، وتأثيراً في الناس.

١١- أن المعايير الضابطة للجدال العقدي هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

١٢- أن المرجعية في فهم دلالة النص تعود إلى لغة العرب، وفهم الصحابة للنصوص.

١٣- كشف الدارمي عن عدد من الأخطاء المنهجية عند معارضه من جهة تشكيكه في موثوقية بعض المصادر، أو عدم اطراده في الحكم عليها، أو غياب القواعد العلمية الضابطة لمنهجية التعامل.

١٤- أن الدارمي أجاب عن أهم الإشكالات المتعلقة بالسنة فيما يتعلق بالتدوين أو منهج القبول والرد أو الاحتجاج.

١٥- الإشكال الذي يقع عند المخالفين فيما يتعلق بالعقل هو احتجاجهم بما هو مختلف في عقول الناس، وجعله هو معيار القبول، وتقديمه على المصادر الأخرى.

قائمة المراجع

١- اجتماع الجيوش الإسلامية، لابن القيم، مكتبة الرشد، تحقيق: عواد عبدالله المعتق.

٢- "الإمام الدارمي ودفاعه عن عقيدة السلف"، د. محمد أبو رحيم، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٣- رسالة لطيفة في أحاديث متفرقة ضعيفة، لابن عبدالهادي.

٤- الرد على الجهمية، عثمان الدارمي، تحقيق بدر البدر، الطبعة الثانية، دار ابن الأثير، ١٤١٦هـ.

٥- سير أعلام النبلاء، محمد الذهبي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، طبعة دار الرسالة.

٦- طبقات الشافعية، تاج الدين السبكي، تحقيق: عبدالفتاح محمد الحلو وآخر، الطبعة الأولى ١٩٦٤م.

٧- اللباب، عز الدين بن الأثير الجزري، دار صادر، بيروت، نشر مكتبة القدس بالقاهرة ١٣٥٧هـ.

٨- مجموعة عقائد السلف، تقديم: علي سامي لنشار وعمار الطالبي، نشر منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٧١م.

٩- نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما أفتى على الله في التوحيد)، عثمان الدارمي، تحقيق منصور السماري، الطبعة الأولى، دار أضواء السلف، ١٤١٩هـ.

فهرس بحث الجدل العقدي عند الإمام الدارمي



المراجعات





مراجعة نقدية لكتاب (الفكر السياسي الوهابي) لأحمد الكاتب

قام بالمراجعة
أ. خالد بن محمد القرني[١]

يعد كتاب (**الفكر السياسي الوهابي**) للمفكر الشيعي **أحمد الكاتب** أحد أهم كتبه التي ألفها وأخرجها للناس ، بيد أنه يختلف عن بقية كتبه وخطه ومنهجه العام..

ونظراً لما **للكاتب** من حضور بارز في الساحة الثقافية فقد رأيت أهمية مراجعة كتابه هذا ، وتناوله من خلال الدراسة التحليلية الموضوعية ، والمقارنة بين منهجه الذي عرف عنه في عموم أطروحاته الفكرية وبين منهجه في هذا الكتاب، ثم إلقاء الضوء على أهم ما تناوله **الكاتب** من قضايا.

أولاً : التعريف بمؤلف الكتاب :

هو: عبد الرسول بن عبد الزهرة بن عبد الأمير لاري، المشهور بـ **أحمد الكاتب**[٢].

ولد في كربلاء عام ١٩٥٣م، ونشأ في عائلة متدينة. وقد درس القرآن وهو ابن خمس سنين، ثم انتقل إلى المدرسة التي أنشأها آية الله الشيرازي للتعليم الديني خاصة ، وبقي فيها

(١) أكاديمي بجامعة الملك خالد في أبها.

(٢) انظر موقع شبكة الدفاع عن السنة على العنوان :.www.d-sunnah.net.

إلى أن التحق بالحوزة العلمية وهو في الرابعة عشرة من عمره[1]، ومكث فيها إلى أن بلغ عمره عشرين عاماً، ثم انتقل إلى الكويت للعمل مدرساً، وظل بها إلى قيام الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م، وألف[2] في هذه الفترة عدداً من الكتب، منها:

الإمام الحسين كفاح في سبيل العدل والحرية، و**الإمام الصادق معلم الإنسان**، و**تجربتان في المقاومة**، ثم **عشرة ناقص واحد يساوي صفر**، والذي تبنى فيه القول بأن مهدوية **محمد بن الحسن** من أهم أركان الإيمان التي ينتفي بانتفائها، وكل هذه الكتب في الجملة تهتم بنظرية الإمامة والفكر الشيعي السياسي.

ثم غادر الكويت إلى طهران، فعمل هناك رئيساً لتحرير القسم العربي في الإذاعة الإيرانية[3]، وعمل أستاذاً للفقه والأصول في حوزة القائم في طهران قريباً من سبع سنوات، وفي هذه الفترة انتظم في صفوف **منظمة العمل الإسلامي** التي تعد من أهم الحركات الثورية التي تؤسس لنشر المذهب الإمامي عن طريق الثورة والمصادمة[4]. وقد ترقى **الكاتب** في هذه المنظمة ليصبح عضواً قيادياً. وفي عام١٩٨٦م انتقل إلى السودان داعياً إلى التشيع، وقد تشيع على يده في هذه الفترة الكثير[5].

وفي هذه الفترة كان **الكاتب** من أشد المتحمسين للمذهب الإمامي حتى عام ١٩٨٨م. وحينما كان **الكاتب** يتابع مراحل تطبيق ولاية الفقيه في إيران أقر الخميني قانوناً رَفَضَهُ مجلس المحافظة على الدستور، وأعلن في خطاب له أن للفقيه ولاية مطلقة، وأن له الحرية المطلقة في إقرار ما يشاء وإلغاء ما يشاء دون الرجوع إلى الأمة، وهذا الطرح أثار في نفس **الكاتب** عدة

---

(١) انظر رسالته إلى مرتضى القزويني على موقعه .www.alkatib.co.uk وانظر لقاءه مع قناة المستقلة بتاريخ ١٤٢٤/١/١هـ. على الموقع : www.almustakillah.com

(٢) جميع هذه الكتب مطبوعة ، ويمكن الحصول على نسخة منها مجاناً عن طريق الموقع الإلكتروني www.alkatib.co.uk.

(٣) انظر لقاء الجزيرة معه في برنامج (بلا حدود) الأحد ١٤٢٢/١٠/٢٢هـ.

(٤) لمعرفة المزيد عن هذه المنظمة ينظر كتاب : عراق بلا قيادة لـ عادل رؤوف ٢٣١ ـ ٣٠٣. وانظر الموقع الإلكتروني .www.aljazeera.net صفحة المعرفة ، مقال : الأحزاب المرتبطة بالولي الفقيه.

(٥) انظر موقع : شبكة الدفاع عن السنة .www.d-sunnah.net

تساؤلات حول ولاية الفقيه ومدى الصلاحيات التي يتمتع بها، وبعد البحث والدراسة لمراحل الفكر الإمامي عموماً ولولاية الفقيه ومهدوية **محمد بن الحسن** خاصة وصل إلى نفي مهدوية **محمد بن الحسن،** ومن ثم بطلان نظرية الأئمة الاثني عشر من أساسها، وأصبح يرفض وصفه بالإمامي أو الاثني عشري لأنه لم يعد يؤمن بفكرة الإمامة أصلاً[1]، وكان من نتاج هذه المرحلة تأليف كتابه: **تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه.**

وقد انتقل من عام ١٩٩١م ليعيش في لندن[2]. وفي هذه الفترة ألف: **نحو خلافة ديمقراطية لا سنية ولا شيعية،** و**السنة والشيعة وحدة الدين خلاف السياسة والتاريخ.** وهما كتابان يركزان على ما يمكن أن يشكل نقاط التقاء بين المذهب السني والشيعي **في نظر الكاتب.** ثم ألف: **جذور الاستبداد في الفكر السياسي الوهابي،** والذي أسماه في طبعته الثانية والتي تلتها بـ **الفكر السياسي الوهابي،** وكتاب **في سبيل الشورى والوحدة والتجديد،** وهو جمع لحواراته مع أكثر من ثلاثين مرجعاً شيعياً في أكثر من ألف صفحة حول رؤاه التي نقد فيها الفكر الإمامي.

وله العديد من الحوارات التلفزيونية المهمة[3]، ومن أهمها حواره مع **قناة الحوار** حول الحوار الشيعي الوهابي في ثلاث حلقات، وحواره مع نفس القناة حول مهدوية **محمد بن الحسن** في خمس حلقات، ومع نفس القناة في برنامج **مراجعات** في خمس حلقات أيضاً، وحواره مع **قناة أي إن بي** حول كتابه: **تطور الفكر السياسي الشيعي** في خمس حلقات.

ثانياً: التعريف بالكتاب

يتكون الكتاب من: مقدمة، وسبعة فصول وخاتمة.

---

(١) من مقابلته مع قناة المستقلة برنامج الحوار الصريح ١٤٢٤/١/١هـ، وانظره على الموقع www.almustakillah.com، ومن أهم كتبه التي ناقشت فكرة ولاية الفقيه كتابه: تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه

(٢) انظر: www.d-sunnah.net

(٣) تجدها كاملة على الموقع: http://uk.youtube.com

المقدمة:

قد جعلها **الكاتب** مدخلاً بيّن فيه ما هي الوهابية، ومن هم الوهابيون، مؤكداً على أن **العنف والفكر الدكتاتوري وانعدام الحوار** من أهم البنى المكونة للفكر الوهابي - حسب رأيه - ! ومشيراً إلى أن أسامة بن لادن وكل ما تمخض في المرحلة الأخيرة من أحداث تصاعدت معها وتيرة التكفير في المنطقة هي أثر من آثار الوهابية ! وهو في هذه المقدمة يؤكد على أن السعودية (**فشلت في إحداث أي تطور ديمقراطي. وربما كان لهذا الفشل عوامل عديدة ولكن أهمها الفكر السياسي الوهابي الرافض للديمقراطية**) [1].

ويرى أن ذلك الفشل: (**ليس بسبب الرغبة السلطانية في الحكم المطلق والاستبداد فقط، وإنما لغياب الفكر الشوريّ، ومعاداة الفكر الوهابي للديمقراطية باعتبارها دينا إلحاديا غربيا، وكفراً معادياً لدين الإسلام، وشركاً بالله تعالى، وناقضاً من نواقض التوحيد، إضافة إلى الخوف من عامة السكان والتشكيك بدينهم أو اتهامهم بالشرك والانحراف والضلال والفسق والفجور**) [2].

وهو يؤكد في هذه المقدمة على أن (**الظاهرة الدكتاتورية موجودة في كل زمان ومكان، ولكنها تتمتع بخصوصية بارزة في التجربة السعودية، وترتبط بعلاقة وثيقة بالتفسير الوهابي للدين**) [3].

وهكذا يبدأ **الكاتب** بهذا المدخل ليحدد منذ البداية ما يريد تقريره في كتابه هذا بوضوح.

الفصل الأول من الكتاب: نظرية التوحيد الوهابية

وهنا يؤكد **الكاتب** على مفهوم التوحيد عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وقد كان تصويره لهذا الأمر عند الشيخ صحيحاً، إلا أنه رتب عليه ما لا يُقَر عليه، فقد أكد **الكاتب** أن الشيخ رحمه الله استنتج من ذلك (**ارتداد الأمة الإسلامية وعودتها إلى شرك الجاهلية**

---

(١) الفكر السياسي الوهابي ص ٥

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص٧

(٣) الفكر السياسي الوهابي ص٧

الأولى وعبادة الأوثان والأصنام) [١]، ويؤكد **الكاتب** هنا على أن الشيخ رحمه الله (**أطلق... في جميع كتبه ورسائله كلمة المشركين على عامة المسلمين)** [٢].

وخلاصة هذا الفصل أن **الكاتب** أراد من خلاله أن يبين حقيقة التوحيد عند الشيخ، مؤكدا على أنه قدم تصوراً خاصاً لمعنى المسلم مخالفاً (**لما كان يعتقده عامة المسلمين من الجيل الأول)** [٣]، وأن دعوة الشيخ قائمة على تكفير عموم المسلمين.

الفصل الثاني من الكتاب: ولادة الدولة السعودية الوهابية الأولى

وفي هذا الفصل يتحدث عن نشوء العلاقة بين الشيخ محمد بن عبد الوهاب والإمام محمد بن سعود رحمهما الله، ويؤكد فيه على أن الشيخ اعتبر (**عامة المسلمين كفاراً ومشركين ومرتدين إلى الجاهلية الأولى..وأهدر دماء جميع المسلمين)** [٤]، ومن هنا قاتل الجميع على أنهم كفار مرتدون.

الفصل الثالث: ملامح التجربة السياسية الأولى

وبين **الكاتب** في هذا الفصل أن الاستبداد والقهر والتسلط كان سمة هذه المدرسة، وكيف (**اتخذت التجربة الوهابية السعودية الأولى التي قامت على يد الشيخ محمد بن عبد الوهاب والأمير محمد بن سعود صفة الحكم الاستبدادي المطلق)** [٥]، وأن الجذور التاريخية لهذا الاستبداد كانت موجودة في فكر ابن تيمية[٦]! ويرى **الكاتب** بأن في الدعوة إلى طاعة الإمام وعدم الخروج عليه تكريساً لاستبداد الحاكم وإلغاء الشورى[٧]. كما أكد في هذا الفصل على العنف والإرهاب الذي يرى أن الدعوة مارسته مع جميع المسلمين بلا استثناء ! كما أنها كفَّرت كل من خالفها ! وهو في هذا الفصل يشير إلى الفوضى التي كانت قائمة

(١) الفكر السياسي الوهابي ص٢١

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص٣١

(٣) الفكر السياسي الوهابي ص ١٥.

(٤) الفكر السياسي الوهابي ٤٧ـ٤٨

(٥) الفكر السياسي الوهابي ص٦٢

(٦) الفكر السياسي الوهابي ص ٦٧ ـ٧٢

(٧) الفكر السياسي الوهابي ص ٧٢ ـ ٧٥

في تلك الحقبة التاريخية في الجزيرة العربية محاولاً رد ذلك كله إلى اعتقاد علماء الدعوة بوجوب طاعة المتغلب، دون أن يشير **الكاتب** إلى أسباب أخرى كانت مؤثرة بشكل كبير مثل انتشار الجهل، وإغراء الناس بالمال من قبل من يتسلط، وقناعة كل متول بأنه أولى بالسلطة من سابقه، وغير ذلك[١].

الفصل الرابع من الكتاب: الدولة السعودية الوهابية الثالثة والشورى

وفي هذا الفصل يؤكد **الكاتب** على أن علاقة الملك عبد العزيز رحمه الله بعلماء الدعوة إنما كانت لتثبيت ملكه ولأطماع سياسية، وليست قائمة على القناعة بأهمية هذه الدعوة! (**ولكنه كان يريد فقط أن يستغل الإخوان والحركة الوهابية لتحقيق انتصارات عسكرية وسياسية**) [٢]! ويؤكد على أن الملك عبد العزيز كان يعرف أنه خارج (**على مبادئ الوهابية**)[٣]، وأن (**شعاراته الوهابية كانت مخادعة وجوفاء ومؤقتة وأنه كان انتهازيا**)! [٤] حسب وصفه.

ولن تجد في هذا الفصل أي حديث عن نظرية سياسية في فكر الدعوة وعلمائها، وإنما كله حديث عن استبداد العائلة المالكة واستئثارها بكل شيء كما يقول[٥].

الفصل الخامس من الكتاب: المؤسسة الدينية الوهابية والشورى

هذا الفصل بكامله لا دخل له في الحديث عن موقف دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب من الشورى، وإنما كله حديث عن الأسرة الحاكمة في المملكة وعلاقتها بمبدأ الشورى، مؤكدا على أن هذا النظام استفاد من الدعوة وعلمائها في موقفها من عموم المواطنين، وذلك من خلال ما (**كانت توفره من تشكيك بهوية تلك المجموعات الإسلامية، ودعوة لطاعة الحاكم**

---

(١) انظر: تاريخ البلاد العربية السعودية ص ٢٨، عقيدة الشيخ محمد ص ٢٣، حركة التجديد والإصلاح في نجد ص ٢٠، حاضر العالم الإسلامي ١/ ٢٥٩-٢٦٠، روضة الأفكار ١/ ٢٥-٥، مجموعة التوحيد الرسالة الثالثة للشيخ محمد بن عبد الوهاب ص٢٥٢.

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص ١١٦.

(٣) الفكر السياسي الوهابي ص١٢٩

(٤) الفكر السياسي الوهابي ص ١٢٩.

(٥) الفكر السياسي الوهابي ص ١٠٥ ـ ١٥٢.

طاعة مطلقة)[١]، ثم يقول: (**وكان ابن سعود واثقاً من السيطرة على الحركة الوهابية، وقدرته على الاستفادة منها لخدمة أغراضه السياسية وبناء نظام استبدادي مطلق)** [٢].

واللافت في هذا الفصل أن الكاتب لم يأت بنقل واحد عن علماء الدعوة يبين فيه حقيقة الموقف من مبدأ الشورى[٣].

الفصل السادس من الكتاب: المعارضة الوهابية والشورى

وفي هذا الفصل يقسم المعارضين للواقع السياسي في المملكة إلى ثلاثة أقسام:

- المعارضة الإصلاحية الموالية للنظام ويمثلها ابن قعود وابن جبرين والعودة والحوالي وحمود العقلا !
- المعارضة الرافضة للنظام، ويمثلها جهيمان العتيبي، ثم التيار السروري فيما بعد !
- المعارضة الثورية المسلحة، ويمثلها أسامة بن لادن وأتباعه !

في هذا الفصل يؤكد **الكاتب** على أن هذه التيارات الثلاثة يجمعها (**عدم الاختلاف البنيوي عن الفكر السياسي الوهابي، والانبثاق من داخل العقل السياسي للنظام، وعدم تبني الشورى والانتخاب أو المشاركة الشعبية في السلطة أو الدعوة إلى تغيير النظام دستوريا أو تغيير العلاقة بين الحاكم والمحكوم)** [٤]، وبالتالي فإن (**الحركات الوهابية الموالية للنظام السعودي والمعارضة له تشترك في بنية فكرية سياسية واحدة)** [٥]، وفكرها في الجملة (**لا يجد أسلوباً للحكم غير الأسلوب الاستبدادي المطلق، ولا يفكر باللجوء إلى الشورى والانتخاب، أو قبول مبدأ تبادل السلطة بشكل سلمي ديمقراطي مع الأحزاب الأخرى)** [٦].

---

(١) الفكر السياسي الوهابي ص١٥٥

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص١٥٥.

(٣) انظر : ص ١٥٣ ـ ١٨٤

(٤) الفكر السياسي الوهابي ص١٨٧

(٥) الفكر السياسي الوهابي ص٢٢١

(٦) الفكر السياسي الوهابي ص٢٢١

الفصل السابع من الكتاب: من الوهابية إلى الديموقراطية:

هنا يتناول **الكاتب** ثلاثة نماذج يرى أنها تمثل نقداً لدعوة الشيخ وفكر علمائها، وهم: محمد المسعري وحسن فرحان المالكي والشيخ عبد الرحمن بن عبد الخالق. ويرى أن (**المسعري ثورة على الوهابية**) [1]، وأن المالكي قد (**دعم... هذه الثورة التصحيحية**) [2]، واستشهد من كلام الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق بما سيأتي مناقشته في منهج **الكاتب**.

خاتمة الكتاب:

فيها يؤكد على ما يراه موضوع الكتاب دون سواه، ألا وهو الجزم بأن دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب قائمة على (**التكفير لعامة المسلمين**) [3]، وأن الحكم في المملكة يقوم على الاستبداد (**مما حرم الشيعة في المملكة العربية السعودية من ممارسة حقوقهم الإنسانية والسياسية، وأبعدهم عن المشاركة في السلطة أو المطالبة بنظام الشورى**) [4]، ليخلص إلى أن (**النظام السعودي قام على أساس القهر والغلبة والفتح والسيف، ولذلك كانت كلمة الشورى أبغض شيء على مسامع النظام**) [5] على ما يرى !

ثالثاً: المآخذ المنهجية على الكتاب

المتأمل في النتاج الفكري الذي ينتجه **الكاتب** يجده في الجملة نتاجاً متميزاً، ويمثل طرحًا يحمل القارئ على متابعة أطروحاته واحترام رؤاه في كثير من الأحيان.

في تأمل منهج **أحمد الكاتب** عموماً نراه يتسم - في الجملة - بالموضوعية والبحث العلمي، وبمنهجية محددة تكاد تركز على قضايا معينة، إضافة إلى نفس يتسم بالأدب مع مخالفيه.

المتابع لنتاج **الكاتب** يجد أن الموضوعية واعتماد المنهج العلمي هي من أبرز السمات التي

(١) الفكر السياسي الوهابي ص٢٢٥

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص٢٢٩

(٣) الفكر السياسي الوهابي ص ٢٤٣

(٤) الفكر السياسي الوهابي ص ٢٤٧.

(٥) الفكر السياسي الوهابي ص ٢٤٧.

تميز أسلوبه، فهو يركز على الموضوعات التي يتناولها دون محاولة التعرض للأشخاص، ورغم ما يستخدمه بعض مخالفيه[١] في الرد عليه والنيل من شخصه إلا أنه يلتزم الأدب ويعرض عن الشتائم وتناول الأشخاص، ويركز على القضية التي يدور حولها البحث[٢].

مما يلاحظه القارئ أيضاً البعد التحليلي الذي يكاد يكون صفة ملازمة لكل ما يطرحه **الكاتب**، كما يرى اهتمامه بالجانب التاريخي، والمراحل التي يمكن أن تمر بها فكرة ما[٣]، مما قد يؤثر في تشكلها وتكوينها. وهذا المنهج التحليلي الموضوعي والذي أثمر مصداقية كبيرة له في أوساط متابعيه[٤]، هو عينه الذي أثار ضده الخصوم، من حيث إن هذا المنهج يزعزع الفكرة التي يتناولها **الكاتب** بموضوعية بارزة، إضافة إلى قبوله للحوار في كل ما يكتبه[٥].

ومما يلاحظه القارئ في قراءته للكاتب تأكيده على التحاكم إلى الكتاب والسنة[٦]، **وإن كان لم يبين على وجه التحديد ماذا يعنيه بالسنة** ! وتراه يستشهد من نصوص الأئمة ومن كتب الشيعة بما يؤيد هذا الأمر[٧]، مؤكداً على أن كل ما روي عن الأئمة من الروايات التي تصرف الناس عن كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ فهي مكذوبة ولا تثبت للنقد من حيث الوجهة

---

(١) انظر مقدمة كتاب دفاع عن الشيعة لـ نذير الحسيني وكتاب عالم سبيط النيلي بعنوان : الشهاب الثاقب للمحتج بكتاب الله في الرد على الناصب أحمد الكاتب.

(٢) انظر حواره مع الشيرازي على الموقع: www.alshirazi.com بعنوان: مع السيد محمد الحسيني الشيرازي في كتابه (الإمام المهدي) وحواره مع الحسيني على موقعه : www.alkatib.co.uk بعنوان : مع السيد إدريس الحسيني في كتابه من الشك إلى الشك.

(٣) وخير مثال على ذلك كتابه : تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه.

(٤) وفي تصفح حواراته مع منتقديه تجد الكثير منهم يثني على هذه الخاصية ويصفه بالموضوعية والصدق والمنهج العلمي الرصين. انظر حواراته على الموقع www.alkatib.co.uk.

(٥) ستجد على موقع الكاتب أكثر من ألف صفحة جُمعت فيها الحوارات والردود التي أثارها الكتاب، كما أن الكاتب دعا إلى مناقشة كتابه هذا من خلال موقعه الإلكتروني، ويقوم بعرض الدراسة المقدمة ورده عليها.

(٦) انظر مثلاً: مقال: الخلط بين النبوة والإمامة. ومقال : الغلو بالإمام إلى درجة الربوبية والشرك بالله ، وحواره مع حسن الصفار، والقزويني، ومحمد حسين الخرساني، وعلي الكوراني. على موقعه www.alkatib.co.uk

(٧) انظر مقاله (القول بالولاية التكوينية تفويض وغلو وشرك) على الموقع :www.iraycenter.net وانظر مقاله (من أين يستقي الشيخ الوحيد الخرساني أفكاره المتطرفة حول الإمام المهدي) على موقع الكاتب.

الوجهة الحديثية[1]. وكثيراً ما يؤكد على أن أكثر الروايات التي تنسب إلى الأئمة سوف **(تسقط عندما يكون هناك غربلة حقيقية للتراث)**[2]، وقد ابتدأ مشروعاً أعلن عنه في موقعه تحت عنوان **نقد الروايات التاريخية في التراث الشيعي**[3].

والمتأمل فيما يكتبه **الكاتب** إضافة إلى حواراته ومقالاته الصحفية، وكذا مقابلاته التلفزيونية يجده يعتني بالتركيز الشديد على قضايا محددة، وإدارة الحديث حولها، دون محاولة الخروج إلى قضايا أخرى. ولعل من تابع مراجعاته في قناة الحوار لمدة خمسة أيام يتضح له مثل هذا الأمر بجلاء[4].

وهذا التركيز الشديد من **الكاتب** على الفكرة التي يتناولها بالبحث تعطي منهجه قوة ورصانة، إضافة إلى أنها تحمله على جمع كل ما له تعلق بالموضوع أو يخدم فكرة البحث، ثم ترتيبها في تسلسل منهجي يعطي للقارئ انطباعاً عن الجهد الكبير الذي يبذله **الكاتب** في أبحاثه ودراساته.

هذا منهجه من حيث الجملة.

---

(١) انظر رسالته إلى مرتضى القزويني على الموقع: www.isl.org

(٢) انظر www.iraycenter.net وهو تفريغ لحواره مع قناة المستقلة ١٤٢٤/١/١هـ.

(٣) انظره على موقعه www.alkatib.co.uk (مدونة الكاتب).

(٤) ولو قيل بأن كل ما كتبه الكاتب منذ عام ١٩٨٨م إلى اليوم يتعلق بشكل مباشر بمسألة (الإمامة) لما كان بعيداً عن الصواب، وذلك أن أحمد الكاتب في مراجعاته للمذهب الإمامي يرى أن القضية الجوهرية التي يدور حولها المذهب الإمامي هي مسألة الإمامة ، وأن إسقاط هذه الفكرة سيتهاوى معه كل أركان هذا المذهب ، فركز دراساته حول إسقاط فكرة ولاية الفقيه من خلال ثلاثة أمور :

١. إسقاط فكرة (النص والتعيين) والتي تريد أن تُقَعِّدَ لثبوت إمامة الأئمة من خلال النص الإلهي والتعيين المباشر من الإمام السابق.

٢. إسقاط فكرة (مهدوية محمد بن الحسن) من خلال الدراسة التاريخية المعمقة والتي وصلت إلى أنه لا وجود لأحد بهذا الاسم.

٣. إسقاط فكرة (ولاية الفقيه) وذلك أن مستندها النظري وهو (النص والتعيين) قد سقط ومستندها التاريخي وهو (وجود الإمام الثاني عشر والذي عين الفقهاء كنواب عنه) قد ظهر زيفه ، وبالتالي فإن ولاية الفقيه لا تصمد أمام النقد ، وما هي إلا محاولة من المراجع الشيعية للسيطرة على أموال الشيعة واستغلالهم فيما يخدم سياساتهم. وبالتالي تكون النتيجة أن المذهب الإمامي والقائم على الاعتقاد بوجود اثني عشر إماماً قام على غير أساس.

والسؤال المطروح هنا:

ما مدى التزام الكاتب بهذا المنهج في كتابه: الفكر السياسي الوهابي...؟

والجواب عن هذا السؤال يتبين من خلال النقاط التالية:

أولاً: المؤلف من بداية العنوان صاحب موقف غير محايد، ففي طبعته الأولى كان يحمل عنوان: **جذور الاستبداد في الفكر السياسي الوهابي**[1]. وهذا من حيث المنهج العلمي يُعَد مصادرة، وحكماً قبل الدخول في الدراسة. فهو يحكم بوجود الاستبداد في هذا الفكر قبل الشروع في تحليل الموضوع، فضلاً عن أن الأولى أن يعرض لما يريد دراسته بشكل محايد ثم يدع القارئ يستنبط الحكم بنفسه.

إضافة إلى أن مصطلح **"الوهابي"** أضحى شيوعه في كثير من الأوساط الثقافية على جهة اللمز أكثر من كونه مصطلحاً محايداً، فضلاً عن أن يكون لقباً تَسمّى به صاحب هذه المدرسة والتي تناولها **الكاتب** بالدراسة. وهذه التسمية لم يتسم بها الشيخ ولا أحد من أتباعه، وإنما هي من أعداء الدعوة، حيث راق لهم هذا الأمر فأشاعوه[2]، وقد جاء في خطاب الملك عبد العزيز رحمه الله في ذي الحجة ١٣٤٧هـ (**يسموننا بـ"الوهابيين"، ويسمون مذهبنا "الوهابي" باعتبار أنه مذهب خامس، وهذا خطأ فاحش، نشأ عن الدعاية الكاذبة التي كان يبثها أهل الأغراض، نحن لسنا أصحاب مذهب جديد أو عقيدة جديدة، ولم يأت محمد بن عبد الوهاب بالجديد فعقيدتنا هي عقيدة السلف الصالح التي جاءت في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما كان عليه السلف الصالح**)[3]، ويقول المستشرق مرجليوت (**إن التسمية "الوهابية" أطلقت من قبل المعارضين في فترة حياة مؤسسها... ولم تستعمل من قبل أتباعها في الجزيرة العربية**)[4]، وعليه فإن الموقف المحايد والموضوعية كانا يقتضيان من **الكاتب**

---

(١) لم أطلع على هذه الطبعة، وقد ذكر لي ذلك بعض أهل الاختصاص، وهو بهذا العنوان في موقع الكاتب على الشبكة الإلكترونية.

(٢) انظر: محمد بن عبد الوهاب داعية التوحيد والتجديد في العصر الحديث لبهجة الأثري ص ١٧.

(٣) نقلا عن كتاب: تصحيح خطأ تاريخي حول الوهابية ص ١٣٢.

(٤) نقلا عن كتاب: الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الرؤية الاستشراقية ص ٦٨.

استخدام مصطلحٍ يرتضيه أصحاب المنهج الذي يتناوله بالدراسة[1].

ثانياً: الكتاب كله اتهامات، فمن الصفحة الأولى تجده يقول عن هذه الدعوة : **(إنها كانت تعيش أزمة فكرية سياسية محيرة تتردد فيها بين التكفير والخروج، أو الإرجاء والخنوع، ولا تجد بينهما مخرجا)**[2]، إلى آخر صفحة في كتابه تراه وهو يقول: إن (**الحركة الوهابية تنطوي على تناقض جوهري أبدي مع الديمقراطية والشورى، بسبب رفضها الاعتراف بالأمة الإسلامية على أساس الشهادتين، وإصرارها على النظر إلى الناس من خلال منظار الشيخ محمد بن عبد الوهاب الضيق للإيمان والإسلام، وهو ما جعلها أقلية في المجتمع تلجأ إلى العنف، وتضطر إلى التحالف مع قوة عسكرية، وتعتمد الجهاد ضد بقية المسلمين... وبكلمة أخرى لا يمكن للحركة الوهابية أن تتقدم على طريق الشورى أو الديمقراطية إلا بالتخلي عن الوهابية)** [3]. والكتاب كله مليء بهذا النوع من الاتهامات، دون أن تجد برهاناً من المؤلف على صحة ما يقول.

ثالثاً: لا تعثر في الكتاب على دراسة تحليلية معمقة توصل القارئ ضرورة إلى صحة ما يذكره **الكاتب** من رؤى حول دعوة الشيخ، بل لا تكاد تعثر إلا على عبارات الاتهام في كل صفحة، دون أن تجد من المؤلف ما يدعم تلك الآراء التي يتبناها حول هذه الدعوة، وهذا لا يحتاج إلى كبير عناء لاستنباطه، بل تكفي قراءة واحدة للكتاب كي تعلم حقيقة هذا الأمر، وهذا مما يؤكد على أن المنهج المعهود في كتابات **الكاتب** قد تخلى عنه هنا.

رابعاً: لن تظفر في الكتاب بنقل واحد عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب أو أحد من علماء الدعوة يؤكد ما يذهب إليه **الكاتب** من تكفيرهم للمسلمين جميعاً، والقول بردة كل الأمة. ومن لا ينشط لقراءة الكتاب كاملاً فتكفي قراءة الفصل الذي كان ينبغي أن يكون

---

(١) وقد ظهر هذا المصطلح بين بعض أتباع الشيخ مؤخرا إلا أن هذا لا يعفي الكاتب من استخدام المصطلح الذي ارتضاه الشيخ وأتباعه المتقدمون. انظر في استخدام هذا المصطلح عند المتأخرين من مدرسة الشيخ كتاب : إسلامية لا وهابية لناصر العقل ص١٥٦ وما بعدها.

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص ٥.

(٣) الفكر السياسي الوهابي ص ٢٤٨-٢٤٩.

هو مظنة تقرير مثل هذا الأمر، والذي بنى عليه المؤلف كتابه كاملاً، وهو الفصل الأول، وخصوصاً عند حديثه عن: **(تكفير عامة المسلمين)** [(١)].

خامساً: كان المتعين على **الكاتب** وهو يناقش فكر الشيخ محمد بن عبد الوهاب أن يعمد إلى نصوص الشيخ فيجعلها عمدته في تقرير ما يريد تقريره، وهذا ما يقتضيه المنهج العلمي. إلا أنك لن تجد في كل الكتاب سوى نقول يسيرة تطل على استحياء، وفي المقابل أيضاً لن تجد منه نقلاً واحداً يؤيد ما قرره **الكاتب** في مؤلَّفه هذا من أن دعوة الشيخ قائمة على:

- تكفير عموم الأمة.
- الدعوة إلى مقاتلة كافة المسلمين.
- الأمر بقتل كل من لم يهاجر إلى ديار الشيخ ولو كان ملتزماً بالدعوة.

ولا شك أن في هذا الصنيع من **الكاتب** تنكباً للمنهج العلمي.

سادساً: أن **الكاتب** اعتمد في تأكيد التكفير لدى الشيخ رحمه الله على النقل من أعداء الشيخ، من أمثال ابن عفالق وابن سحيم والعتيقي ومربد التميمي والحداد وحسن فرحان المالكي[(٢)]، وهذا بعد عن الموضوعية التي كان يجب أن يتحلى بها **الكاتب**، والاعتماد على أقوال الرجل دون مؤاخذته بما يقول مخالفوه من بدهيات المنهج العلمي.

سابعاً: انعدام التوثيق في مواضع كثيرة، وخصوصاً في القضايا الأساسية مثل دعوى التكفير ورفض الشورى، وغيرها من المسائل التي بنى عليها كتابه[(٣)].

ثامناً: عدم الاهتمام بالعودة إلى المصادر الأصلية، فتراه مثلا ينسب شيئاً إلى هيئة كبار

---

(١) الفكر السياسي الوهابي ص ٢٠- ٢٤.

(٢) يكفي أن تطلع على ما أورده من أسماء وما أورده عنهم من نقولات تؤكد البعد التكفيري لدى الشيخ ، دون أن يورد نصا واحدا عن الشيخ رحمه الله يدعم ما يقول. انظر : الفكر السياسي الوهابي ص٣١ وما بعدها ، وانظر ص ٩٦.

(٣) انظر مثلا : ص ١٧، ٢٧، ٣١ و ٣٢، ٦٤، ٦٦، ٦٧، ٧١، ٧٤، ٧٧، ٨٤، ٨٥، ٨٩، ٩٠، ١٠٨، ١١٤، ١١٧، ١٥٠، ١٧٨-١٨١، ١٨٤، ٢٠٠.

العلماء ثم يكون مرجعه في ذلك كتاب: العلماء والعرش لأنور عبد الله[1]، وينقل عن الشيخ ابن باز ثم يقول: نقلا عن ساحات الحوار[2]، مع أن فتاوى اللجنة وكذا الشيخ مطبوعة منشورة، إضافة إلى أنَّا لا نعرف شيئاً عن أنور هذا ولا عن موقع ساحات الحوار المذكور، كما أن هذه المراجع يمكن العودة إليها عندما يكون الرجوع إلى المراجع الأصلية متعذراً.

تاسعاً: إطلاق التقريرات والتهم دون أن يكون هناك ما يدعمها، ودون أن يذكر من النصوص ما يؤيدها. وإليك بعض الأمثلة:

- يؤكد على أن عموم المسلمين من زمن البعثة إلى اليوم كانوا يرون أن التوحيد لا يعني أكثر من إثبات الخالقية لله تعالى ! ولم يبرهن على ذلك[3] !
- يقول (**فقد اعتبر الشيخ محمد بن عبد الوهاب عامة المسلمين كفارا ومشركين ومرتدين كأهل الجاهلية الأولى**) [4]! ولم يورد شيئا يثبت هذا!
- يقرر أن الشيخ يكفّر كل من لم يلتزم بالولاء السياسي للدولة[5]، ولم يورد نصاً واحداً يثبت هذا الأمر.
- يقول بأنَّا لو تأملنا أقوال الشيخ (**لرأينا أنه يعترف بتكفير كل من يعارضه على الأقل، وإذا جمعنا هذا الموقف مع أقواله ومواقفه الأخرى...لرأينا أنه لم يكن دقيقاً في نفي تهمة التكفير بالعموم، أو أنه كان يمارس التقية في بداية أمره من باب التكتيك وخداع العدو الأقوى، أو أنه كان يتلاعب بالألفاظ، وإلا فإن ظاهرة التكفير بالعموم كانت أبرز ملامح الحركة الوهابية**) [6]! ولم يذكر دليلاً واحداً يُثبت به هذه الدعوى. ولا أدري ما

(١) انظر ص ١٨٩ وما بعدها.

(٢) انظر ص ١٧٤.

(٣) الفكر السياسي الوهابي ص١٥.

(٤) الفكر السياسي الوهابي ص٢٠ وانظر ص ٢١ .

(٥) الفكر السياسي الوهابي ص٢٤ ـ ٢٩.

(٦) الفكر السياسي الوهابي ص ٤١.

الذي يمنعه من أن يذكر هذه الأقوال وتلك المواقف التي يقول بأنَّا سنستنتج منها قطعاً تلك النتيجة التي توصل هو إليها ؟

- يقرر أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب يرفض الشورى[١]، ويوجب طاعة الإمام (**بغض النظر عن طبيعة سياسته وسلوكه**) [٢]! دون أن يذكر شيئا يؤيد هذه الدعوى، بل إن من الطريف أن تراه بعد ذلك بسطرين ينقل عن الشيخ قوله: **(أرى وجوب السمع والطاعة لأئمة المسلمين..ما لم يأمروا بمعصية الله)**، ولا أدري كيف يستقيم هذا مع قول **الكاتب**: **بـ (غض النظر عن سلوكه وسياسته) ؟**

- يقول: (**استصدر الوهابيون عدة بيانات من علماء الحرمين ومن الشريف غالب بالاعتراف بالدين الجديد (الإسلام) والتبرؤ من دينهم السابق (الشرك)، والإفتاء بكفر عامة المسلمين تحت تهديد السلاح بالطبع)** [٣]، دون أن يثبت شيئاً مما ادعاه.

- يقول: إن الإخوان كانوا يكفرون الذين (**لم يلتزموا بدقة بمثل ما كانوا يلتزمون، كلبس العمامة التي اشتهروا بها)** [٤]، ولم يأت بما يثبت هذا.

- يقول: (**وكان الإخوان قد استعادوا أدبيات الحركة الوهابية الأولى، والتي يكفر فيها مؤسس الحركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب أهل البادية بالعموم، واقتدوا به في الحكم على أهل البادية المعاصرين لهم عموما بالكفر)** [٥]، ولم يورد دليلاً لا على الأول ولا على الثاني.

- يقول: (**وقد رفض الفكر السياسي الوهابي... ممارسة عملية الولاء والبراء والهجر والمقاطعة في داخل صفوف المجتمع إلا بإذن ولي الأمر والحاكم الشرعي)** [٦]، ولم يأت بما يثبت هذا الأمر.

---

(١) الفكر السياسي الوهابي ص٧٢.

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص٧٢.

(٣) الفكر السياسي الوهابي ص٨٤.

(٤) الفكر السياسي الوهابي ص١١٩.

(٥) الفكر السياسي الوهابي ص١٢٠ .

(٦) الفكر السياسي الوهابي ص١٧١.

إلى غير ذلك من الشواهد. وليس الهدف هنا مناقشة ما ذكره **الكاتب** من حيث الصحة والخطأ، أو دراسة ما قرره من حيث الموافقة والمخالفة، بقدر ما نهدف إلى تجلية منهجه، ومدى التزامه بقواعد البحث العلمي، والمنهج الموضوعي.

عاشراً: من مظاهر انعدام المنهج العلمي أو ضعفه على أقل تقدير تعميم **الكاتب** لبعض المواقف، بحيث يجعلها معبرة عن كامل فكر الشيخ رحمه الله، فتراه لكي يؤيد قوله في أن (**عقيدة الحركة الوهابية كانت تعتبر الدولة العثمانية كافرة ومشركة**)[١]، وبالتالي (**فإن الولاء والخضوع والتبعية لها أصبح يعتبر عملاً مناقضاً للإيمان والتوحيد، ولمبادئ الحركة الوهابية التي كانت تكفر من يقف على الحياد تجاهها، فكيف بمن يحاربها**) [٢]. فلكي يؤكد ذلك ينقل عن الشيخ سليمان بن عبد الله قريباً من ثلاث صفحات، ثم يجعل ذلك هو المُعبر عن كافة أهل العلم ممن ينتمون إلى هذه المدرسة، ولم يكلف نفسه عناء إثبات هذا عن غيره ممن نقل عنه ! وهذا بعد عن المنهج العلمي الدقيق.

حادي عشر: كان القارئ ينتظر من **الكاتب** - وفقاً لعنوان كتابه - أن يتحدث عن النظرية السياسية لدى الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وأن يجلي لنا حقيقة الفكر السياسي لدى هذه المدرسة، وإذا به لا يقدم في هذا الباب شيئاً يذكر.

وبيان ذلك أن يقال: من المعلوم أن الفكر السياسي يقوم على ثلاث قواعد، من خلالها يصح علمياً دعوى أنك ستناقش الفكر السياسي لدى أيٍّ كان. فإذا قُدِّمَت رؤية متكاملة عن موقف تلك المدرسة - محل البحث - من هذه القواعد صح لك أن تقول حينها بأنك قدمت دراسة عن **الفكر السياسي** لدى ذلك الحزب أو تلك المدرسة. وهذه القواعد[٣] هي:

(١) الفكر السياسي الوهابي ص٩١.

(٢) المرجع السابق، ص ٩١.

(٣) انظر : العقل في التاريخ لهيغل ص ١٧ ـ ٣٩، الأمير لميكافيلي ص ٢٠ وما بعدها، السياسيات لأرسطو ، الجمهورية لأفلاطون ، ماهية السياسي لـ فرويد، موسوعة السياسة ٣/ ٣٦٢-٣٧٣، ٥٨٧/٦، الموسوعة الفلسفية العربية ١٣٤٣/٢-١٣٥٠، وانظر لزاماً : الدراسة التي نشرتها مجلة الفكر العربي عدد ٢٢. بيروت ١٩٨١، لـ كمال المنوفي بعنوان: السياسة مفهوم وتطور وعلم.

أولا: حقيقة الدولة وهويتها، والأسس المكونة لها، وطبيعة دستورها الذي تُحَكِّمه، ثم نظمها وأهدافها، والقواعد التي تحكم علاقتها بمواطنيها من جهة، وبالدول الأخرى من جهة ثانية.

ثانياً: التحليل التاريخي لأسباب قوة الدول ونشوئها وتطورها، وكذا أسباب ضعفها وانهيارها.

ثالثاً: مجموعة الأخلاق والقيم التي تهيمن على منظومة الحكم برمته، بدءًا من أخلاق الحاكم وعموم الدولة، ونهاية بأخلاق المحكوم، وعلاقة الشعب بالدولة.

والحقيقة أن **الكاتب** لم يقدم حول أيٍّ من هذه القواعد أيَّ شيء، ولم يبين لنا حقيقة الفكر السياسي لدى مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وإنما حصر كلامه في: إثبات التكفير من جهة، واتهام النظام الحاكم في المملكة بالاستبداد والقهر لعموم الشعب.

ثاني عشر: ونظراً لخروج المؤلف عن الموضوعية فقد وجدناه يتجاوز نقاش الفكرة إلى الدخول في النيات، وهذا تنكب للمنهج العلمي. فتراه مثلاً يذكر كيف أن الملك عبد العزيز حينما وجهت إليه العديد من الانتقادات قدم استقالته، وقال للعلماء: (**أنا مستعد للتنازل عن الحكم والتخلي عن جميع سلطاتي لأي رجل تختارونه بدلاً مني**) (1)، ثم يقول - أي: الكاتب - (**ويبدو أن الاستقالة كانت أقرب إلى الطابع المسرحي منها إلى الاستقالة الحقيقية، وأنها كانت تهدف تأمين تأييد الحاضرين لسياسته، واستكار مواقف زعماء الإخوان**) (2). وهذا فيه دخول في النوايا والمنهج العلمي ينأى بالباحث بعيداً عن الدخول في النيات.

ثالث عشر: مما يؤخذ على **الكاتب** في هذا المؤَلَّف أنه لم يكتفِ باتهام النظام الحاكم في المملكة بالتسلط والدكتاتورية المطلقة حتى انتقل إلى دعوة مبطنة للثورة عليه، فيؤكد دائما على ضرورة التخلص من هذه السيطرة، ويشير إلى خطأ منظمة القاعدة في أنها (**حين اعترضت...على التواجد العسكري الأمريكي في بلاد الحرمين الشريفين وجهت كل غضبها على المحتل الأمريكي، وتغافلت عن الداعي والطالب للحماية الأمريكية وهو النظام**

---

(١) الفكر السياسي الوهابي ص١٢٨.

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص ١٢٨.

السعودي)[1]، ويقول: **(وعلى رغم احتلال رجال الدين الوهابيين مكانة واسعة في صفوف الشعب من خلال إمامة الجمعة والجماعة في أحد عشر ألف مسجد في المملكة العربية السعودية، ودوائر القضاء والتعليم الديني، وقدرتهم على حشد الجماهير ضد آل سعود أو سياساتهم الاستبدادية والمنحرفة، إذا ما أرادوا، إلا أنهم ظلوا دائماً محافظين على ولائهم للنظام. وقد مرت على السعودية فترات كان يمكنهم فيها أن يلعبوا دوراً كبيراً في إصلاح النظام أو تغييره وإحداث ثورة جذرية فيه، ولكنهم اصطفوا إلى جانب النظام، ودافعوا عنه بقوة)** [2].

وكان المنهج العلمي ـ والذي يعرفه الكاتب جيداً !ـ يقضي بأن يناقش المؤلف هذا الأمر من خلال إيراد الشواهد على دكتاتورية النظام ـ كما يراها ـ من جهة، ومن جهة أخرى يبين حقيقة مواقف أهل العلم من كل ما يرونه من فساد. وإذا كان العلماء ولا شك أطيافاً متباينة في التعامل مع ما قد يطلعون عليه من الخلل إلا أن الأمر لا يخلو من قائم بأمر الله تعالى، آمر بالمعروف، ناه عن المنكر. فكان ينبغي على **الكاتب** أن لا يختزل الأمر كله في طيف واحد، يراه مداهنا للحكام، دون أن يشير إلى جهود بقية العلماء في إصلاح الفساد.

والخلاصة: أن الكاتب لم يقدم حول عنوان كتابه شيئا يذكر، وفي نفس الوقت لم يلتزم المنهج العلمي والموضوعية والحياد عند مناقشته لما أثاره من قضايا. فإما أن يغير عنوان كتابه حتى يتماشى مع ما فيه من أطروحات، وإما أن يغير مضمون كتابه كاملاً، ويأتي بما يتفق مع عنوان الكتاب.

---

(١) الفكر السياسي الوهابي ص ٥.

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص ١٦٤.

رابعاً: مراجعات نقدية لأهم قضايا الكتاب

١. التوحيد عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب

يقرر **الكاتب** أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب يرى التوحيد الذي جاءت به الرسل ليس توحيد الربوبية فقط، بل هو على وجه الخصوص توحيد الألوهية، (**وبالتالي فإنه لا يكفي للمرء أن يعترف بعدم وجود شريك للخالق كي يصبح موحداً، وإنما يجب عليه أن يمارس العبادة لله وحدة**) [(١)]. كما أنه يقرر أن الشيخ يرى العبادة لا تعني (**أداء نوع من الطقوس الخاصة كالصلاة**) [(٢)]، وإنما (**العبادة تعني ممارسة كل ما يختص بالله تعالى من الدعاء والنذر والقسم والاستغاثة والخوف والرجاء وطلب الشفاعة وما إلى ذلك...**) [(٣)].

وما يقرره **الكاتب** من أن الشيخ رحمه الله يرى **التوحيدَ ليس مجرد إقرار بأنه لا خالق إلا الله** صحيح. وكذا ما يتعلق بالعبادة من أنها تشمل كل ما يتعبد الإنسان به مما جاء به الشرع، إلا أن ما قرره **الكاتب** حول هذا الأمر لا يوافق عليه، بل هو منقوض بيقين. فهو يقرر أن هذا الفهم يخالف (**ما كان يعتقده عامة المسلمين منذ الجيل الأول من أن معنى الإله هو خالق الكون**) [(٤)]، وقد سبق معنا أن الكاتب لم يثبت هنا صحة نسبة هذا الأمر إلى عموم المسلمين منذ الصحابة الكرام، والمهم هنا بيان خطئه في هذا التقرير.

وبيان ذلك: أن المشركين من العرب كانوا يقرون بتوحيد الربوبية، وأن خالق السموات والأرض واحد، كما أخبر تعالى عنهم بقوله: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٦١﴾ ﴾ [العنكبوت: ٦١] ، وقال: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٦٣﴾ ﴾ [العنكبوت: ٦٣] ، إلى غير ذلك من الآيات، ومثل هذا في القرآن كثير.

---

(١) الفكر السياسي الوهابي ص١٦.

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص ١٦.

(٣) الفكر السياسي الوهابي ص ١٦.

(٤) الفكر السياسي الوهابي ص ١٦.

فالتوحيد الذي دعت إليه الرسل ونزلت به الكتب هو توحيد الإلهية المتضمن توحيد الربوبية، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، ولم يكن المشركون يعتقدون في الأصنام أنها مشاركة لله تعالى في خلق العالم، بل كانوا يقرون أنها ليست سوى وسيلة إلى الله تعالى، قال تعالى: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٨﴾ ﴾ [يونس: ١٨] ، فسماهم مشركين مع إقرارهم بأن الله تعالى وحده خالقهم وخالق السموات والأرض، واستحل النبي ﷺ دماءهم وأموالهم، وسبى نساءهم، وأوجب لهم النار. فإفراد الله تعالى بالألوهية أصل الدين الذي لا يقبل الله من الأولين والآخرين دينا غيره، وبه أرسل الله الرسل وأنزل الكتب، كما قال تعالى: ﴿ وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴿٤٥﴾ ﴾ [الزخرف: ٤٥]، وقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾ ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، إلى غير ذلك من الآيات.

فأين هذا من قول **الكاتب** بأن التوحيد لا يعني سوى إثبات الخالقية لله دون شريك؟! فمن جاء بهذا فقد صار موحداً.

وبهذا يتبين صحة ما قرره الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله من أن معنى لا إله إلا الله أي: لا معبود بحق إلا الله، وأن الإقرار بتوحيد الربوبية وحده لا يكفي كي يكون المرء موحداً، كما يتضح الخطأ في قول الكاتب بأن هذا الأمر مخالف لما عليه المسلمون منذ الجيل الأول[1].

(١) انظر قريباً من كلام الكاتب في أقوال المستشرق : روسو في كتاب : مواد لتاريخ الوهابيين لـ : جون بوركهارت ص١٦. و الليدي آن بلنت في : رحلة إلى بلاد نجد ص ٢١٠.

٢- التكفير في دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب

يؤكد الكاتب على أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله **(يعتبر...عامة المسلمين كفاراً ومشركين ومرتدين كأهل الجاهلية الأولى أو أضل منها)** [(١)]، وأنه (**استنتج.... ارتداد الأمة الإسلامية وعودتها إلى شرك الجاهلية الأولى وعبادة الأوثان والأصنام)** [(٢)]، ولم يورد الكاتب نصاً واحداً يثبت ما ذهب إليه، بل نقل عن الشيخ عبارات لا تدل من قريب أو بعيد على صحة ما ذهب إليه، مثل قوله: (**إني لا أعتقد كفر من كان عند الله مسلماً، ولا إسلام من كان عنده كافراً، بل أعتقد من كان عنده كافرا كافراً...)** [(٣)].

وقد عقد الكاتب عنواناً لاشتراط الولاء السياسي، وأن الشيخ يكفر من لم ينضم إلى صفوفه، (**واعتبر من يتردد في ذلك...كافراً)** [(٤)]، ولم يأت الكاتب بنص واحد يثبت هذه الدعوى. ولكي يدعم الكاتب موقفه هذا جاء عن الشيخ بنقولات تشير إلى غربة أهل الإسلام، ثم رتب الكاتب على ذلك القول بأنه لهذا (**استساغ الشيخ... عملية تكفير عامة المسلمين واتهامهم بالشرك)** [(٥)]، (**ومن هنا فقد أطلق الشيخ...في جميع كتبه ورسائله كلمة المشركين على عامة المسلمين)**[(٦)]، وقد (**ذهب الشيخ...بعيداً في عملية التكفير لتشمل المعارضين له والمحايدين والمترددين)**[(٧)]، كما أُعلنَ (**تكفير الدولة العثمانية ورعاياها من المسلمين)**[(٨)].

---

(١) الفكر السياسي الوهابي ص٢٠.

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص٢١. وانظر لزاما تناقضات الكاتب في زعمه بأنهم يكفرون دون تفصيل، ثم يأتي بنصوص عن العلماء تنقض ما قرره سابقاً قارن ص ٢٤ مع ص ٨٣ ، ص ٩٩.

(٣) الفكر السياسي الوهابي ص٢٣.

(٤) الفكر السياسي الوهابي ص٢٤.

(٥) الفكر السياسي الوهابي ص٢٩.

(٦) الفكر السياسي الوهابي ص٣١.

(٧) الفكر السياسي الوهابي ص٧٦.

(٨) الفكر السياسي الوهابي ص٨٩. انظر ما يرد هذا التقرير من الكاتب فيما سطره د/ عجيل النشمي في مجلة المجتمع عدد ٥٠٦ ، ١٧ محرم ١٤٠١ هـ وقد ختم دراسته بقوله : (ولم نعثر على أي فتوى له تكفر الدولة العثمانية) ، وهذا يؤكد أن الكاتب لو وجد نصا يدعم موقفه لما تردد في إيراده.

وكما أن الكاتب لم يورد من نصوص الشيخ ما يدل على ما ادعاه فإنه اعتمد على النقل من أعداء الشيخ[1]، وهذا سبقت الإشارة إلى ما فيه.

ويؤيد الكاتب مثل هذا الادعاء بأن الشيخ ربما أمر بالتصفية الجسدية لبعض مخالفيه[2]، وكعادته - في مواضع كثيرة من هذا الكتاب - لم يوثق شيئاً من هذا.

ويستشهد الكاتب بكلام للشيخ عبد الرحمن بن عبد الخالق يتحدث فيه عن حركة التكفير والهجرة، وما ينبغي أن يكون عليه الموقف الشرعي، فيحمله على دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مؤكداً على أن الشيخ عبد الرحمن (**وجد نفسه مضطراً لمواجهة الفكر الوهابي القديم**)[3]، ولو أن الكاتب التزم ما عُرِفَ عنه من الموضوعية والمنهج العلمي لما وقع في مثل هذا الأمر.

وفي رد هذه الدعوى من الكاتب في أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب يكفر عموم المسلمين يكفي أن نأتي بما قاله الشيخ، إذ يقول: (**وأما القول أنا نكفر بالعموم فذلك من بهتان الأعداء، الذين يصدون به عن هذا الدين، ونقول: سبحانك هذا بهتان عظيم**)[4]، وقال: (**إن كل ما ذكر عنا من الأشياء غير دعوة الناس إلى التوحيد والنهي عن الشرك فكله من البهتان.... وأما التكفير فأنا أُكَفر كل من عرف دين الرسول، ثم بعد ما عرفه سبه، ونهى الناس عنه، وعادى من فعله. فهذا هو الذي أُكفر، وأكثر الأمة ولله الحمد ليسوا كذلك**)[5]. وقال: (**وأما الكذب والبهتان فمثل قولهم إنا نكفر بالعموم، ونوجب الهجرة إلينا على من قدر على إظهار دينه، وإنا نكفر من لم يُكفر، ومن لم يقاتل. ومثل هذا وأضعاف أضعافه، فكل هذا من الكذب والبهتان...وإذا كنا لا نكفر من عبد الصنم الذي على عبد القادر، والصنم الذي على قبر أحمد البدوي وأمثالهما، لأجل جهلهم وعدم من**

---

(١) الفكر السياسي الوهابي ص٣١ - ٣٦.

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص٦٣ ، ٦٤.

(٣) الفكر السياسي الوهابي ص٢٣٧.

(٤) انظر : دحر افتراءات أهل الزيغ والارتياب ص ٤٩.

(٥) الدرر السنية ١/ ٦٤. وانظر : مجموع مؤلفات الشيخ ٥/ ١١، ١٢، ٢٥، ٣٦، ٤٨، ٦٠، ١٠٠، ١٨٩.

ينبههم، فكيف نكفر من لم يشرك بالله إذا لم يهاجر إلينا، أو لم يُكَفر ويقاتل، سبحانك هذا بهتان عظيم) [١].

وهذا بحمد الله في غاية البيان، وقد التزمنا فيه بما دعونا إليه **الكاتبَ** من الاحتكام إلى نصوص الشيخ رحمه الله.

٣- دعوة الشيخ محمد في مواجهة الديموقراطية

يؤكد الكاتب على أن هذه الدعوة تعاني من (**غياب الشورى في داخلها**) [٢]، ويصر على أن من أهم بُناها (**عدم تبني الشورى والانتخاب أو المشاركة الشعبية في السلطة**) [٣]، ويرى أن الأطياف المختلفة اليوم والمنتسبة فكريا إلى هذه الدعوة لا تختلف عن الفكر العام لهذه المدرسة والذي (**لا يجد أسلوبا للحكم غير الأسلوب الاستبدادي المطلق، ولا يفكر باللجوء إلى الشورى والانتخاب**) [٤]، ويؤكد على (**غياب الشورى من الفكر السياسي الوهابي**) [٥]، كما يرى أن (**الحركة الوهابية تنطوي على تناقض جوهري أبدي مع الديموقراطية والشورى**) [٦]، وأنها (**لا يمكن...أن تتقدم على طريق الشورى أو الديموقراطية إلا بالتخلي عن الوهابية**) [٧].

ولنا مع هذا الكلام وقفات:

أولاً: لم يثبت لنا **الكاتب** هذا الأمر من خلال النقل عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب - فيما يتعلق بالشورى - ولا عن أحد من أتباعه، ولم نجد منه غير القول بأنهم يرفضون مبدأ الشورى، ويؤمنون بالاستبداد المطلق. وإذا كان الأمر يتعلق بمجرد التهم فكل يحسن أن يقول

---

(١) الدرر السنية ١/ ١٠٤. وانظر: ١/ ٢٢٢، ٢٣٤، ٤٦٧.

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص١٨٧.

(٣) الفكر السياسي الوهابي ص١٨٧.

(٤) الفكر السياسي الوهابي ص٢٢١.

(٥) الفكر السياسي الوهابي ص٢٤٥.

(٦) الفكر السياسي الوهابي ص٢٤٨.

(٧) الفكر السياسي الوهابي ص٢٤٩.

ما شاء عمن شاء، غير أن الشأن في إثبات الأمر إلى صاحبه، ونسبة القول إلى قائله، من خلال النقل الصحيح الصريح فيما يتعلق بمحل الدعوى. وهذا أمر معلوم في كل الشرائع، ومستقر في كل قوانين الدنيا.

ثانياً: أما قوله بأنهم يرفضون الديموقراطية. فإن كان مقصوده من حيث إمكانية تغيير الأحكام بناءً على رأي الأغلبية فنعم، وهو الذي ندين الله تعالى به، ونرى أن ذلك صريح القرآن. قال تعالى: ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾ وَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠٦﴾ ﴾ [النساء: ١٠٥-١٠٦] وقال تعالى: ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ۚ ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وقال: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقال: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤٧﴾ ﴾ [المائدة: ٤٧]، إلى غير ذلك من الآيات التي تثبت الحكم لله وحده دون سواه.

وإن كان مقصوده جانب الشورى فيها، وإمكانية انتخاب الحاكم فلا أعلم عن الشيخ رحمه الله ولا عن أحد من أهل العلم المنع من ذلك، ويا ليت **الكاتب** نقل عنهم ما يرى أنه يدعم موقفه. وغالب الظن أنه لو وجد لما أغفل إيراده. وكيف يجد عنهم مثل ذلك وكتب العلماء ملأى بموقف عمر رضي الله عنه عندما جعل الشأن في ستة من أهل بدر يختارون من يرونه أصلح لهذا الأمر.

والغريب أن الكاتب ينص على أن الشيخ عبد الرحمن بن عبد الخالق تلميذ الشيخ ابن باز رحمه الله، وسليل هذه المدرسة ثم ينقل عنه أهمية مبدأ الشورى، وجواز المشاركة في العملية الديموقراطية، بل وينسب ذلك إلى الشيخ ابن باز[1]، ثم يغفل هذا الأمر ولا يجعله دليلاً على أن أهل العلم ممن ينتسب إلى هذه الدعوة لا يرفضون الشورى، أو أحقية الانتخاب. وقد عقد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فصلاً عن أهمية الشورى في كتابه السياسة الشرعية وأكد أنه (**لا غنى لولي الأمر عن المشاورة**) [2]فليت الكاتب ذكر مثل هذا، خصوصاً وأنه يجعل الشيخ محمد بن عبد الوهاب امتداداً لمدرسة ابن تيمية، بل وينسب إلى شيخ الإسلام

(١) الفكر السياسي الوهابي ص٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(٢) السياسة الشرعية ص٤٧٣.

(جواز الخروج على الإمام العادل نظراً لشبهة أو تأويل، كما خرج معاوية بن أبي سفيان على الإمام علي بن أبي طالب) [(١)]، فإذا كان ابن تيمية - على رأي الكاتب - يُجَوِّزُ الخروجَ على الإمام العادل فلأن يُجَوز الخروج على أئمة الجور من باب أولى، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أَتُراه يبيح الخروج لمجرد الهوى أم إذا رأى في حكم الحاكم ما لا يُقَر عليه، وهذا هو عين المشاركة ومراقبة الحكام. والشيخ محمد رحمه الله يؤكد عدم طاعة الحاكم إذا أمر بمعصية الله فيقول: **(وأرى وجوب السمع والطاعة لأئمة المسلمين، برهم وفاجرهم ما لم يأمروا بمعصية الله)** [(٢)]، وأكد الشيخ رحمه الله في رسالته إلى أهل سدير مناصحة الأمراء فإن لم ينتهوا فيرفع الأمر إلى الشيخ كي يرى فيه رأيه[(٣)].

ثالثاً: ينبغي التفريق بين رؤية الشيخ رحمه الله وما يصدر عن الحكام من الممارسات، سواء ما جاء عنهم من الاقتتال على السلطة، أو الاستئثار بالحكم، إلى غير ذلك من الممارسات التي نسبتها إلى الشيخ رحمه الله بعيد كل البعد عن المنهج العلمي والإنصاف في الحكم.

رابعاً: ما يراه الشيخ من وجوب طاعة المتغلب ليس فيه ما يدل على أن الشيخ يوجب طاعته في كل ما يأمر به، بل نصوص الشيخ واضحة في عدم الطاعة في معصية الله. كما أن في ذلك من الفقه ما كان ينبغي أن يشيد به الباحث المنصف، وذلك أن الشيخ رحمه الله رأى أن في استقامة أمور المسلمين وانتظام حالهم من المصالح الكبرى ما تُحتَمَل معه هذه المفسدة.

خامساً: في نهي الشيخ رحمه الله عن الخروج على أئمة الجور ما لم نر كفراً بواحاً من مراعاة مصالح الناس وانتظام أحوالهم ما يدل على فقه عميق، كما أن في ذلك دليلا على أن فقه الشيخ رحمه الله كانت تحكمه الموازنة بين المصالح والمفاسد، وأن السياسة الشرعية لديه كانت منضبطة بالأنفع للناس.

ففي قول الشيخ بما انعقد الإجماع عليه ما لا يُنكر، كما أن فيه من تحقيق المصالح ودفع المفاسد ما لا يخفى.

---

(١) الفكر السياسي الوهابي ص٧٤ ، وهذا مما لا يوافق عليه الكاتب ، ولا أدري من أين له هذا الفهم عن شيخ الإسلام رحمه الله ، وكعادته في هذا الكتاب لم يورد نقلا عن الشيخ تصح به هذه الدعوى.

(٢) مجموع مؤلفات الشيخ ٥/ ١١ ، وانظر : ١/ ٣٩٤.

(٣) تاريخ ابن غنام ص٣٥١ ـ ٣٥٢.

الخلاصة:

بعد أن انتهينا من مراجعة كتاب **الفكر السياسي الوهابي** لأحمد الكاتب نستخلص النتائج التالية:

- لم يقدم لنا **الكاتب** شيئاً حول الفكر السياسي لدى مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وإنما اكتفى بالحديث عن الموقف من التكفير، وكذا اتهام النظام الحاكم في المملكة بالاستبداد المطلق.
- ينبغي للكاتب أن يغير عنوان كتابه، كي يتلاءم مع الموضوع، أو أن يغير المضمون كي يتوافق مع العنوان.
- لم يلتزم الكاتب بالموضوعية والإنصاف، والمنهج علمي، بخلاف ما عهد عنه في كتابات أخرى !
- عدم صحة ما ذكره الكاتب من أن الشيخ رحمه الله قد خالف ما كان عليه المسلمون منذ الجيل الأول في باب التوحيد.
- خطأ الكاتب في القول بأن الشيخ رحمه الله يكفر المسلمين بالعموم.
- لم يورد الكاتب في عموم كتابه من النصوص عن الشيخ أو أحد أئمة الدعوة ما يُثبت به دعواه في تكفيرهم لعموم المسلمين.
- اعتماد الكاتب على أعداء الدعوة في إثبات التهم المنسوبة إلى الشيخ، وفي هذا مجانبة للمنهج العلمي.
- خطأ الكاتب فيما ادعاه من أن دعوة الشيخ رحمه الله لا تعترف بالشورى، وترفض مبدأ الانتخاب.

هذا ما وصلت إليه، فإن أصبت فمن الله وحده فله الحمد والمنة على التوفيق، وإن أخطأت في شيء فمني والشيطان، والله ورسوله منه بريئان.

والله أعلم....

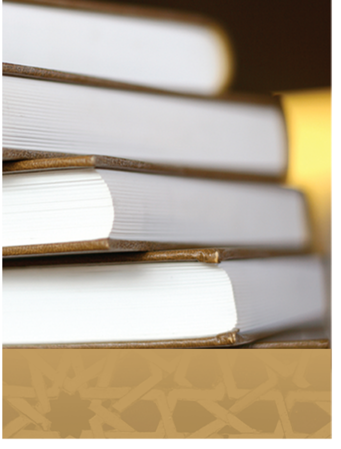
وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين...

فهرس مراجعة نقدية لكتاب (الفكر السياسي الوهابي)



ترجمة ملخصات البحوث إلى اللغة الإنجليزية





intellect; to him, too, the reference of meaning-making of texts is forgrounded in the Arabic language, and the ways the Companions of the Prophet understood these texts. Al-Darmi revealed a variety of errors in his opponent faith dialectics related to methodology, authentication and validation of sources, infrequence of judgment, and the lack of controlling scientific enquiry techniques that guide a dialectic enquiry method. Al-Darmi resolved the important problems with the Sunna, especially these that had to do with its recording, acceptance of hadiths, and the responses to doubts raised or objections to these points of difference. Al-Darmi explained that the problems with opponent critics had to do with the application of sophisticated intellectual antitheses incongruent with what people accepted; the problem with his opponents is that they considered these antitheses a criterion most accepted and denied other sources that differ with their opinion.

Faith Dialectic in the Traditions of Prophet's Sunna: Imam Al-Darmi as an Example

By

Mr. Yasser bin Mater Al-Matrafi

An Academician in King Abdul Aziz University at Jeddah

This study explores the faith dialectic of Imam Othman ibn Sa`eed al-Darmi (d. 280 A.H.) through a perusal in his two books, *The Deconstruction of the Religious Edict of the Obstinate Jahmist, Al-Murisi, by Othman ibn Sa`eed al-Darmi with regard to Monotheism* and *A Response to Jahmism*. Despite the fact that the basic stance of Al-Darmi towards faith dialectic as applied to and by religious denominations of the time has been one of refraining from participation, this intellectual stance used to change, if need be, especially when malicious faith dialectics become rampant or when they were propagated by influential speakers and critics who were likely to influence the way people thought towards their established faith. However, faith dialectic was minutely approached only to avoid people fall in the limbo of faith doubts. Al-Darmi thought that the spread of such pernicious dialectics, incidentally occurring however, can be attributed to ignorance of people, lack of religious scholars or support by the ruling authority. His dialectical methodology, when applied to critiquing his opponents, was conducted at the three levels of analysis, criticism and replacement with a sound argument. Al-Darmi differentiates between different types of enquiry, dealing with each in a particular methodological approach that analyses motives for enquiry, and methods of defense and response. He stated that a judgmental opinion with regard to other people's must not be approached ignorantly, but should be based on substantial evidence that renders judgment plausible for approval, provided that such evidence cannot be based on mimicking others. The faith dialectic of Al-Darmi gave fruition to his understanding of the arguments of his opponents in clearer ways that helped him select the most convincing and influential discoursal techniques. The controlling criteria of the faith dialectic of Al-Darmi are grounded in the Qur'an, the Sunna of the Prophet, consensus of opinion, and the sound

Dialogue with the People of the Book: Rules and Topics

By

Dr. Ahmed bin Abdullah Al Soror Al-Ghamdi
Faculty Member in King Abdul Aziz University

Allah, Glory to Him, has by His ultimate Sagacity and Wisdom created good and evil, and has rendered a lasting conflict between right and wrong. Although right will eventually prevail, and so will do the righteous, the sacred texts in our Sharia have commanded its followers to fight wrong and its people, to refute their doubts, to respond to their vain argument by counter-argument, and to contest their claims by clearer evidence because their plots against Islam exist every time and everywhere they exist. The worst of arguments have been raised by the People of the Bible - Jews and Christians. Of their recent plots that have been intrigued these days are the various calls for an 'approximation of theology', but no proximity shall not be possible save in dialogue. This study, therefore, has been set to demonstrate how legal dialogue with them is, and at the same time, demonstrates the important objectives of their attempted dialogues, which basically cater to their whims of preserving their faiths and spreading their religions. This study also explained the Sharia-led approach to dialoguing with them, and proposing rules of dialogue as set in the holy sacred texts of Sharia that function as guiding principles for such dialogues. The study also stressed the fact that dialogue congresses and symposia have never dealt with the expected topics that should be the springboard of dialogue, thereby demonstrating areas of suggested dialogue themes that can bear fruit to the accomplishment of the goals of these dialogic meetings.

The Muslim Contribution to the Criticism Movement of the New Testament in the West: Ibn Hazm as an Example

By

By Professor Yusuf Al-Kallam, Professor of Comparative Theology, Darul Hadith Al-Hasanyia, Morrocco

This paper tacitly attempts to demonstrate the errors committed by the historians of the Criticism of the Bible Movement in the West when they purposefully ignored the Islamic contributions of Muslim critics. Our attempt seeks guidance with two books by two authors widely known as encyclopedian and their writings as objectively verifiable; the first is Zalman Shazar's monograph entitled 'History of Criticism of the Old Testament from Old to Modern Times' and the Encyclopaedia Universalis (first issued 1968–74), edited by Claude Grégory. Both authors, however, have ignored the burgeoning civilization of Muslims, especially in Andalusia, when they defaced the contributions of Muslim scholars as to criticizing the holy scriptures. The paper also attempts to clearly demonstrate the unsaid contribution of Muslims to the foundation of a scientific discipline that scholars of the West maintained it was their own sole creation. As well, it demonstrate that the writings of the then Muslim scholars in general, and particularly the scholarship of Ibn Hazm were, besides the Holy Qur'an, the main source that Western critics manipulated to critically approach their holy scriptures. In this way, the paper outlines the Western approaches to Bible criticism approved since the seventeenth century, notably the philological approach and the historical approach..

Intellectual Pluralism: A Foundational Study in the Light of Sharia Policy

By

Dr. Khalid Ibn Abdullah Al-Mazini

Faculty Member, King Fahd University of Petroleum & Minerals

This paper tackles the investigation of one of the important concepts of modern intellectual trends, i.e., intellectual pluralism. According to the author of this paper, intellectual pluralism is defined as the variation in people's beliefs and world views as regards different kinds of issues, be they ecclesiastical or secular, with regard to civic, popular or political subsystems in a society, and their consequent division into varied intellectual entities thereafter. The paper attempts an analysis of this concept within the framework of modern ideology, tracing it back to its historical roots, and probing into its developmental phases in the milieu it was created in, all tacitly, but not improperly dealt with. Then, it approaches the term by discussing its components, while judgmentally appraising each component by a definition based on established criteria of logic that considers the fuzzy ends of these sub-definitions, This is done by defining the components of the term that cannot be fully and accurately controlled definitionally. Then the study presents a Sharia-based vision grounded in the sublime foundations of Sharia, the rulings of jurisprudence, and the regulations of Sharia policy; this vision delineates the modern Sharia position towards the concept of intellectual pluralism, and in conclusion, draws out the supreme maxims that govern the way this term is dealt with.

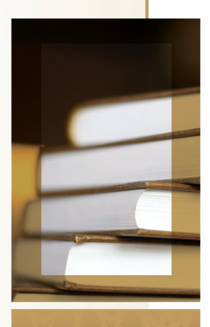
The term 'publishing' as used here refers to both acceptance of material for publication and de facto publishing in print.

Author's Duties and Rights

1. An author shall submit his/her work, computer-set using Office 2007 or any earlier compatible word software on a CD as well as submitting four hard copies according to the following standards: page margins (12x19 cm), in-text font (16), references and margins font (14), headings and sub-headings (24, 18 respectively), double-spaced, with footnotes of the references in a serial number throughout.
2. References and bibliographies shall be written in the end in an alphabetical order.
3. The CD shall include the following:
    - the manuscript, footnotes and bibliography, and diagrams or figures, if any.
    - an abstract in Arabic and another in English in no more than two pages.
    - a short biography of the author documenting his/her academic achievements, all in separate word files.
4. The author or co-authors of an accepted work shall be given ten stencil copies of the manuscript and a copy of the volume in which the manuscript shall appear (no matter how many authors have written the manuscript).
5. An author shall not be given financial awards for their work(s) except if they were requested to develop a special manuscript for the Journal; as well, an author shall not pay for adjudication and printing fees.
6. An author cannot withdraw a manuscript in case it had been evaluated and accepted for publication in the Journal; otherwise, he/she shall be fined no less than SR 1000 for adjudication fees or as otherwise determined by the editorial board.
7. An author can, however, reprint his manuscript in a period of six months after the manuscript had been published in the Journal, providing that a reference shall be made to the Journal as the house of publication of the manuscript.
8. An author shall bear the onus of editing and correcting their manuscript for grammatical flaws and typos as well as attending to punctuation and linguistic accuracy.
9. An author shall receive copies of evaluation reports by referees to adjust or accommodate their manuscript, and are requested to demonstrate their opinion as to what they shall leave out unedited as advised by referees. The Journal shall then decide what to do in case of difference in opinion between authors and referees.
10. In case the manuscripts shall not be published, the Journal does not have to return manuscripts back to authors.
11. •The Journal shall have the right to reprint published material as it pleases in any form as individual manuscript or in a collection of manuscripts in the original language in which the paper had been submitted or translated into other languages.

Adjudication Procedures

1. The editorial board shall set up a committee of referees after consulting with some members of the editorial board.
2. Adjudication committees should have an outstanding contribution in the specialty in whose category a manuscript shall be classified;
3. An adjudication committee shall consist of at least two referees.
4. In case there shall be a difference in opinion on the part of the evaluators, the manuscript shall be sent to a third party, but it shall be rejected if criticism is levelled concerning academic honesty or relevance to the mission of the Journal.
5. The judgement of the third party in case of different opinion as to the validity of the manuscript for publication shall be finally decisive.
6. In case a manuscript shall be conditionally accepted for publishing, evaluation reports shall be sent to the author to do any modifications required, giving the authors(s) an opportunity to justify areas they opine not to modify.
7. In case a manuscript is completely rejected, the Journal shall not send any evaluation reports to the author(s).
8. In case of complete rejection, the author shall be informed, but the Journal is not committed to justify the reasons for rejection.



Taseel Journal of Contemporary Thought

About The Taseel Journal of Contem-porary Thought

The Taseel Journal of Contemporary Thought is an is an independent bi-annual, refereed journal established to publish research and studies concerned with issues of faith and other related contemporary intellectual issues. The journal is an outlet to modern religious thought, inviting accurate scholarship on related topics developed according to standard academic publishing criteria, and is published temporarily on a bi-annual basis.

Goals of The Taseel Journal of Contem-porary Thought

The Journal welcomes scholar's work that represents contemporary issues relevant to religious thought and faith research commensurate with Sunnite Islam.

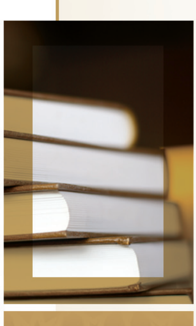
The Journal seeks to provide an intellectual forum that represents a reference book for researchers belonging to different schools of Sunni thought in ways that help recognise the traditional vision and methodology of approaching modern faith related issues.

The Journal encourages active scholarship and rigorous research conducted to accurately address modern issues relevant to realistic religious thought according to objectively verifiable standards of academic investigation.

The Journal aims at opening up a free forum for academic dialogue in issues that require open-ended thinking and a quiet climate for inter-disciplinary discussion, free of subjective judgement in ways that reflect ethics of dialogue and undogmatic difference of opinion.

Publishable Material in the Journal

1. Original research and academic studies related to faith and religious thinking and philosophy in the modern world, not published elsewhere or sent for adjudication elsewhere.



2. Priority for publication is given to research relevant to the following categories:
   - Authentification of the inductive approach to thinking in issues related to faith;
   - Authentification of Sharia criteria and resources of Ulema consensus of opinion;
   - Construction of consistent faith and religious thinking in academically accurate and concerned ways;
   - Objective criticism of westernised approaches to contemporary Arab religious thinking;
   - Discussing modernist discourse in relevance to faith issues and deconstructing its underlying ideology in accordance with a sound scientific methodology.
   - Addressing issues related to terminology definition and conceptualisation in faith related topics;
   - Approaching academic and critical methods of modern religious thinking.
3. Book reviews, research reports, follow-ups of academic conferences, consortia, workshops, and other academic activities and events of relevance; the Journal also welcomes objective discussions in such activities and events of relevant modern issues.
4. Translations of solid academic research and solemn studies written in languages other than Arabic and are compatible with the vision and mission of the Journal.
5. Abstracts of theses and dissertations consistent with the goals of the Journal.

Publishing Criteria

If the work fits within the category of (1 & 2) earlier outlined in the Publishable material section, it is recommended that it would not exceed 50 pages. If it fits (3, 4 & 5), it is recommended that it would not exceed 15 pages.

Any material submitted for publication in the Journal should not be part of prior research or an academic dissertation by the author earlier published elsewhere.

The order in which publishable articles should be arranged is subject to merely technical considerations.

Any publishable material shall express the opinion of their authors and shall not necessarily express the opinion of the editorial board.

Subscriptions and Correspondence

- The Journal can be obtained for SR 20 or equivalent.
- Annual subscription fees: for individuals (SR 50), for institutions (SR 100), or equivalents.

- Gifts & Exchange: a number of copies are dedicated as gifts and for academic exchange with research institutions or individuals of common interests, including consultants, visitors, students or private orders.

- Correspondence: to the editor-in-chief addresses as below:
  1) POB: 18718 Jeddah, ZC: 21425, KSA
  2) Tel: 00966 26288685
  3) Fax: 00966 22718230
  4) SMS: Mobile # 00966 557742744
  5) Email: Journal@taseel.com

The material published expresses the opinion of its author(s), and not necessarily the Journal's.

ISBN: 1658-5208





Al-Taseel

Journal of Contemporary Thought

Number 2, Year 1, shawwal 1431 H., September 2010

A biannual, refereed Journal Published by Al-Taseel Centre for Studies and Research

Licence Number (3248), by the Ministry of Culture and Information, dated 30/3/2009.





Al-Taseel

Journal of Contemporary Thought

Number 2, Year 1, shawwal 1431 H., September 2010

A biannual, refereed Journal Published by Al-Taseel Centre for Studies and Research

Inside this Number of the Journal

